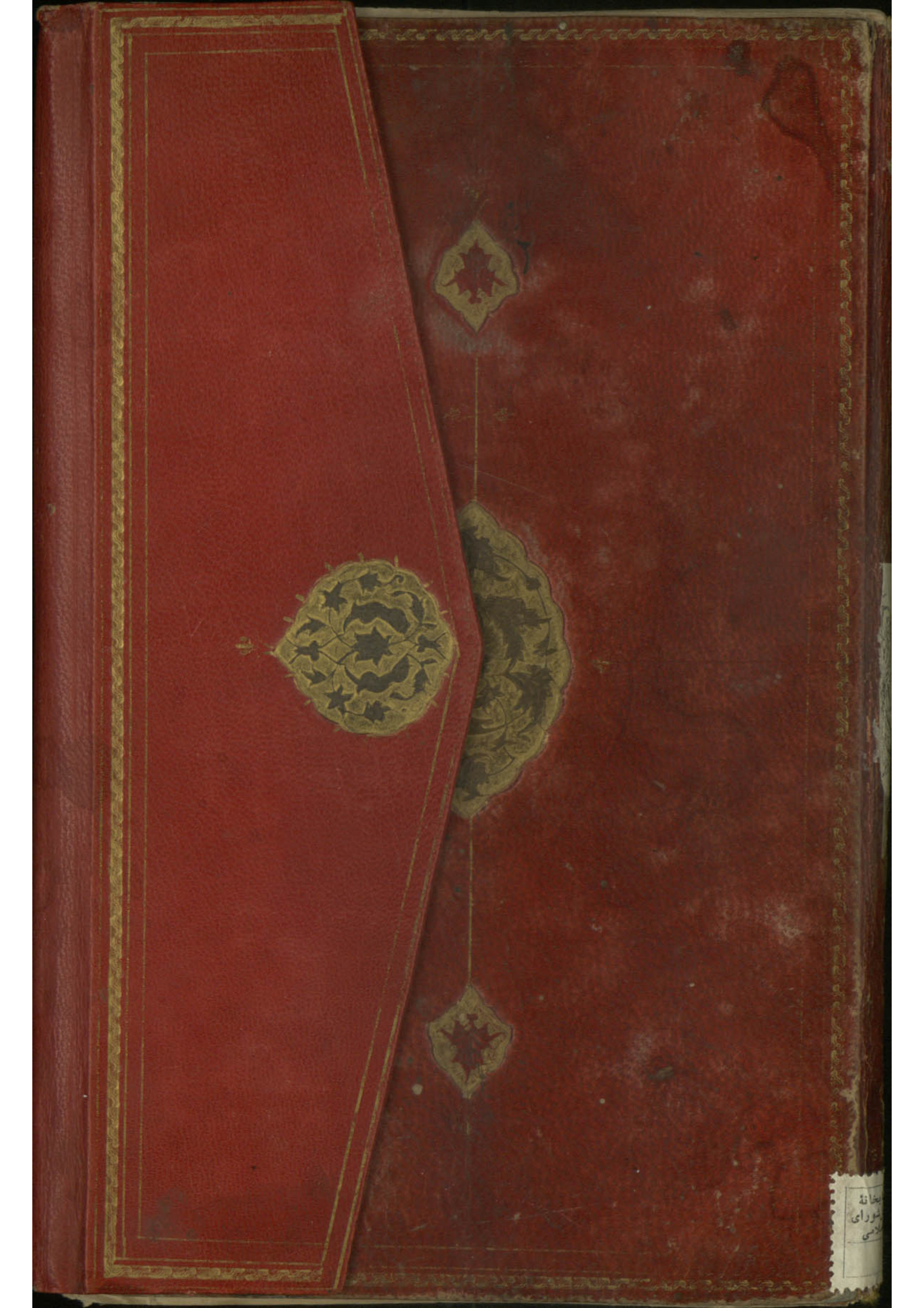
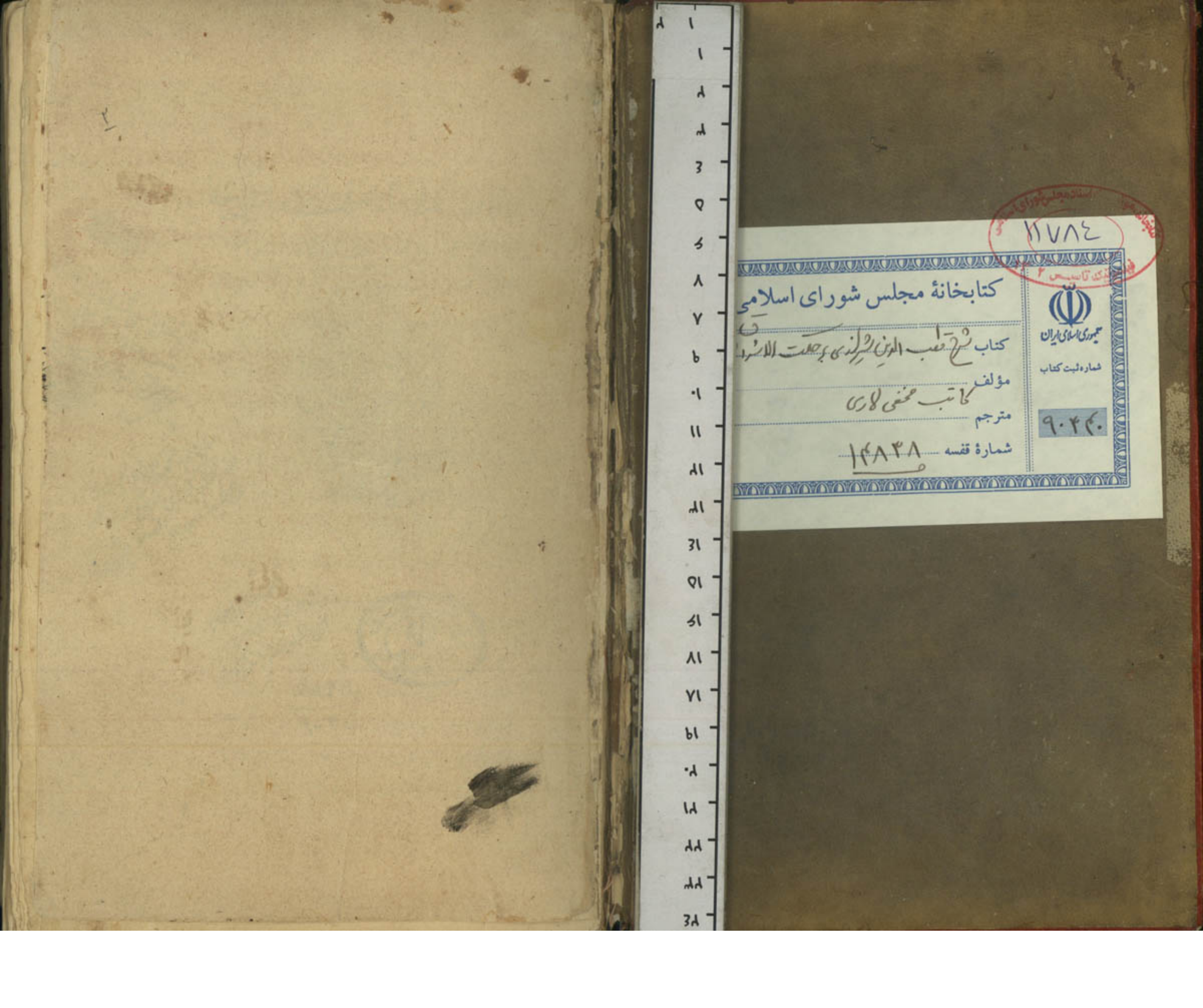

بخانة
شورای
لامی


۱۱۷۸۴
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۹۰۴۲۰
کتاب شرح قطب الدین شیرازی بر حکمت الاشراق سهروردی
مؤلف
کاتب مختفی لاری
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۸۳۸




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۴۴۰
۱۱۷۸۴



۱۴۸۳۸
۹۰۳۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك الينا ورب جاذبنا ونحن عبيدك يا قيوم اليك
نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدأ الاول وعليك المعول منك الرحموت واليك الرغبوت
فاغفر لنا يا غافر الخاطئين وناظم السموات فوق الارضين على ما ارسيت وتمم علينا النعمة واجعل منتهى
مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك وخلصنا بفضلك عن غواشي الطبيعة الى
مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب
وترضى في البدء والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد
الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة
والنفوس الفاضلة ملوك بقاع الانس وروحاني حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا و
هادي طريقتنا محمدا وآله بافضل صلواتك وازكى تحياتك انك ولي الباقيات الصالحات
وصاحب الطول العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي
ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل ظهير الحقائق
ومبدع الدقائق شهاب الملة والدين سلطان المتألهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح يحيى بن حبش

السهروردي

انت م

السهروردي قدس الله نفسه وروح رمسه المقرون بعجائب الشؤون وغرائب الفنون كان صغير
الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض
فيما علمنا كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شأنه ان يكتب
سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو حكمة
الشيخ وعقيدته وعليه اعتقاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل المبرأة
عن الشكوك ونقاوة ما ادى اليه حاصله في السير والسلوك وبه وصوله الى الله الكريم وحصوله
على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا لم يصرح في اكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه ما اشكل من المسائل
وذلك لما تضمنه من الحكمة البحثية على اوائلها ونتائجها ومن الحكمة الذوقية على اسنها وارفعها اذ كان
رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد
نطق بامور شريفة مكنونة واسرار لطيفة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات
من تقدمه من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذي به تحقق بعث الاجساد وجميع مواعيد
النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات والمنامات الى غير ذلك من
الاسرار اللاهوتية والانوار الملكوتية التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل العلوم
يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل الا بتلطيف السر والتجرد من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ
الرئيس رحمه الله في منتهى مقامات الابرار ومحط مصطلحي الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا
في الشفاء والنجاة بقوله فاطلب من نفسك قوله فادرس من هذا او هناك وبالجملة فان هذا الكتاب
سر اسرار الغرائب وفهرست العجائب لا يعرف ذلك الا من تيمم قلال شواهق الصناعة بحثا وجرى
في ميادينها اشواطا على عرق وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا حمراء جمرة وذلك دليل على انه
رضي الله عنه ذو قدم راسخ في الحكمة ويد طولى في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في

فقد الانوار لكن الحكمة البحثية والذوقية هي على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر
عنها القدماء الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون
وهرمس وابندقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وامثالهم ممن شهدت افاضل الامم
السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم وذلك لتشبثهم بالمبادي وتخلقهم باخلاق
الباري بتجردهم من جميع الوجوه واتصافهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود ولذلك عن المادة
سموا الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة
الابدية كما امر الصادق عليه السلام في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات
والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب هي
التي قد ذكرت في عدة مواضع من القران في سياق الامتنان ومعرض الاحسان كقوله عز وعلا
ولقد اتينا لقمان الحكمة وقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الى غير ذلك من الايات
والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها فانها مما يستحق ان توقف الهمة طول العمر على
تحصيلها كقوله عليه افضل التحيات واشرف التسليمات من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع
الحكمة من قلبه على لسانه وكفى لها شرفا تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم في محكم كتابه المجيد
الذي هو تنزيل من حكيم مجيد فهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها المضنون بها عن غير اهلها
لا التي اكب عليه اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصل مختلفة القواعد مدخولة الفروع مخروقة
بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمرة كالخلاف ولهذا لا ينال العلماء
بها من الثمر نزرا اي من حاصل العمر نزرا ولا يشتفي بها عليل سقيما بل يزيدهم عن الحق الا
نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جعل لها تفصيل وتنزيل تتبعه تأويل ولكن
الجهل مظلوم والانصاف في زمان من معدوم ولا التي عليها المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطاطاليس

لضعف

لضعف قواعدهم وبطلان ما قد بنوا عليه ما تبين في تضاعيف شرح الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب
بذايع رفضهم الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول وتقضيهم البحثية بكثرة الرد
والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك صرفوا عن الوصول الحقيقي عن معاينة المعاني
شاهدوه وشاهدوه المجردات بمكاشفة لا بفكر ونظم دليل قياسي ولا باعمال ونصب تعريف حدي
او رسمي بل بانوار اشراقية متتالية متتابعة تسلب النفس عن البدن وتبين متعلقها بشاهد
تجردها وفوقها من المجردات وتنقش بما انتقش به كانتقاش المرآة اذا قوبلت بالمرآة ولا بعيد
الانسلاخ من الهيكل ثم يطلع على الجنة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتألهين لم
يصر بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر
في اية صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل هذه القدرة واشباهها بالنور الشارق وانصبغ
البارق الم تر ان الحديد الحامية متشبهة بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تعجب من نفس استشرقت
واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها للقديسين فتقوى فيحصل الشيء بايمائها وتصويرها
فيقع على حسب تصورها ومثل هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فتنبهوا عن رقدة
الطبيعة ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل
الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم الملكوت
فتنتظم في سلك سكان الجبروت فتتخلص من الارق والحدثان وتستغني عن البيان بالعيان وتتلقى
المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات تصرف الملائك في الافلاك ومن اراد
تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق معانيه والاتيان
بما اشترط على قارئه على ما سيتضح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق وان ماض حقق ولكن
هذا الكتاب ميزان لاهل البحث والكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس في الرابعة تداوله

النظر وثبت في مبادي جد الافكار وانتقدته يد الاختبار وتجشمت طي الصحار
والكبار ومع هذا لم يخرج من الظلماء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه
كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعته عجيب في فنه
يضاهي الالغاز لغاية الايجاز وان كان يحاكي الاعجاز لحسن ايراده فابت نفسي ان تبقى تلك
البدائع والروائع التي هي لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام
وفي خفاء من الايهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجه المعاني
نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تركيباته وتنقيح مبانيه
بل ومجتهدا ايضا في تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتكثير فوائده
وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره من بواقي لغاتهم
وشروح مصنفاته حافظا في نقل ما استفدته منهم على عباراتهم حذرا من تضييع الزمان في تغيير
عباراتهم فعاقني عن ذلك ما عرض في احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما قضى
على الدهر الذي لا يزال يخفض ويرفع ويعود على شتيت يجمع باقصى من البلاء والجلاء
فازعجني الحظ ان قص والامل ان نقص والانغبة الطائشة واليعبون الفحشة حتى ضربت
عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا مؤثرا الافتراق على الاجتماع في الايام المقطوع
مثل الانقطاع والجلاء في الاقلال بعد الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف
قدر الفضيلة وينعش عثار الاحرار الى ان استقرت بي النوى والاكدار وانزويت في بعض
نواحي هذه الديار مستوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اتلافيه لا على درس
القبارة ليف اتصرف فيها اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج العلوم و
الصناعات وثبت التحقيق من المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن

وتصفية

وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغب الجسية وانفصال عن الوساوس العادية
وكل ذلك منوط بالامن والامان الذي هو مربوط بعدل السلطان اذ العدل اصل كل خير و
يرفع كل شر وضير به تدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال وتقوم السنة بسوابق فصولها
مصونة عن الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة واندرس الدين
ومناره وانطمس الحق وآثاره عمت بقول الغزي ❁ قالوا تعدت ولم تعرفت لهم
بعدي عن الناس في هذا الزمان حجى ❁ اذا اخو جك لم يخرجك عن كرب ❁ حسبت من كان
حلس البيت اخرجا ❁ كم عالم لم يلج بالقرع باب منى ❁ وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
قعدت في البيت اذ صنعت منتظرا ❁ من رحمة الله بعد الشدة الفرجا ❁ الى ان طلع
من برج السعادة بدر يتلألأ نورا ويملأ القلوب سرورا فاصبحت الارض آمنة الاطراف
والدنيا ساكنة الاكناف في مواصب العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى المرتفع
بيمينه اعلام التقى المجل البحر الخضم لفضله والغوادي بره وسحائب جاه الملة
والدين غياث الاسلام والمسلمين علي بن محمد الدستجرداني الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية
الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية لا صنعية وحقيقية لا اضافية هذا
مع ان له الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها
واسناها همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر لو راحة لو ان معشار عشرها
على البر كان البر اندى من البحر ❁ فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلا وآتاه
ما لم يؤت احدا من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة طارت بالاشراق والطلوع وخصه
بارومة طار به الاعراق والفروع وجعل الالسنة ان تنشر شانه منطلقة ورقاب العلماء
باعباء عطائه مطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاهد الاقبال ومعادن

اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزاده توفيقا على ترتيب العلماء وتقوية الفضلاء
واعلاء آثار الفضيلة واحياء رسوم العادة واجمل ما يتوصل الى ذوي العلوم من نعمه مشكورا
وما يتوفر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا كاشياء ما توارد علي من سوابق نعمه وما يتواصل الى من لواحق
اياديه ولا مع البريح وحال الحال وآل الامر الى ان انكشف الغم وزال الظلم وتراجع
الامن والامان بيمن دولته فكما ازمته ازمان نوائب كلا ارجع به همته الى خدمه واسعد بمقدمه
تحفة تجود بها ذات يده وكانت حالي تقعدني عن اداء الخدمة دينا وترشاكل خواتيمه الكريمة
اوتشابه فيها من الدرر اليتيمة تذكرت قول ابي الطيب المتنبي: لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وتوفرت ذكي رايحة ارض كلامها شعل التشاع الى فتوح
جهد المقل فكيف ابن الكريم يعطي جميلا والتبيان فصيح: وقاربت الكلمة افضل رغوب
فيه عنده واجمل متحف به لديه آثرت ان اجمل الشرح المذكور على النمط المسطور باسمه ليبقى
طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق بان يتحف بنفايس الحقايق
العلمية ولا اجدر بان يبذل له اسرار الدقايق الحكمية سيما اذا كان تحفة لا يخلقها الجديدان
ولا يغيرها الملوان بل تبقى ببقاء الدهور ولا تفنى بمرور الاعوام والشهور اذ ليس على تحقيق
بفروع الادى ان يتحف خلاف ان الكان هذا وان كنت في اهدائه الى عالي حضرته
وسامي سدته كمن اهدى الى شمس ضياء والى السماء شيئا ولانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد
فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فاز بتحصيل الرأي
الاصل من تعرض لعرض التنزيل على جبرئيل او ذا خر البحر الطامي بجريته لا تروى عنه وطال
النظر والشيخ بكثيفه لا توازي ظله فتعالى من عرف قدره وستر غوره ان لا يتعدى طوره
فان بها ازهده شاته صده فالمرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضى

ينفرد

لينفردوا انه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو تجوز لا اختراء واذا
تروا بالقصور واكراما وان لا يتمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقائق منهم استغفروا وعطفهم
افاضوا عليه بان هذه بضاعة مزجاة ردت اليهم على ما قيل: لا تنكرن اذا اهديت نحوك من
علومك الغر او اداءك الكتابا: فقيم الباغ قد يهدي لمالكه: برسم خدمته من باغه التفاحا وعلموا
اخوان الحقيقة وتجريد اخوان الطريقة وتفريد ان من كان بعلم مشغوفا وولده الى تعاطيه مصروفا
يكره سماع ما لا يلائم علمه ولا يحب سوى ما تعقله وتعلمه الا ان يكون الرجل محصل حصيفا ومميزا
منصفا ثم مع ذلك محق طالب وعن طرق اللجاج والعناد ناكب ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب
بنيل الوثيقة لا تصور نظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتأخرين ممن المحال قدم العيان
بالخبر وتفضيل السمع على البصر وهذا الموصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع عمى بهذا او
من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف في مصادق لا محارة من جسن حيمه وسلم من الحلم
ادبه اذا اشرمني على سهوان يسترونه بذيل التجاوز ويعفو في الخطا بالمعترف وبالقصور والعجز
المعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة واشتغال مبطل
للمطالعة والتحصيل والتقال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من ثمر الشجر واحلى من
شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد وغض الرقيب ولا ادعى فيما القيته فضيلة الاحسان ولا
السلامة من سبق اللسان فان الفاضل من تعد سقطاته وتحصى غلطاته ويبقى بالاحسان ظني لا اكون
مؤاخذا به وبشعره مفتون وها انا اشرع في المقصود سائلا من الله تعالى الهداية
والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادته لا بد من الفائزين
وبحقه بمن الامين محمد وآله الطيبين الطاهرين قال المصنف رضي الله عنه
بعد ذكره

بسم الله الرحمن الرحيم

تبركا وتيمنا جل ذكرك اللهم هو من الجلالة وهي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك
اللهم بما تذكر به من الاسماء والصفات الواردة في كلام النبوات وعظم قدسك اى طهارتك
وهي تنزهه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق
والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب ولو لم يكن الا الامكان الذى
هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز القوة والامتناع اى قوى
جاره وامتنع من الظلم ونحوه اللازمين للماديات عنها لبعده وقربه من الله لان قربه وبعده
ليس بمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر برا فهو اشد قربا منه وتجاورا
وعظم عزا وغناء وعلت سبحاتك اى ارتفعت جلالتك وعظمتك على ساير الممكنات
لان جلالها وعظمتها رشح من جلالته وعظمته وتعالى جدك اى عظمتك ومنه قوله
تعالى وانه تعالى جد ربنا اى عظمة ربنا صل اى ارحم لان الصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن البشر دعاء على مصطفيك اى ارحم المختارين من بريتك لان جميع
مصطفى من مصطفيه اذا اقترنه واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر
والشفيع المشفع في المحشر عليه وعليهم الصلوة والسلام واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو

الظفر

الظفر بالخير اى اجعلنا من الذين تنور كره وشاهدة نوره اما مشاهدة ذاته او لبعض
المجردات فانها ايضا بل كل شيء في العالم من نور ذاته ولالائك اى ونعمك الباطنة
وهي الحواس الباطنة والعقل وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس
الظاهرة وما ادرك بها من الاشياء الملائمة واليه اشير في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم ونعمائك اى ونعمك الظاهرة من الشاكرين اى من المستعملين كل شيء فيما خلق
لاجله على الوجه الاصح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضاء
والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هي الاستعمال المذكور كالسمع لتلقي الانذارات
والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك ولهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة حيث قال
وقليل من عبادى الشكور وبعد اعلموا وفي نسخة اما بعد فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا
متقاربو الاوساط خيرا فواني ان كثرة اقتراحكم اى طلبكم وسؤالكم الملزم الملح في تحرير الحكمة
الاشراق اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس
وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار
العقلية ولمعانها وفيضها بالاشراقات على الانفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق
والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير اوهنت عزمى
اى اضعفته لان الوهن الضعف وفي اكثر النسخ اوهن عزمي لا كثرة التذكير
بالاضافة الى الاقتراح في الامتناع اى عن تحريرها وازالت في اكثر النسخ وازال
لما ذكرنا ميلي الى الاضراب عن الاسعاف اى الى الاعراض عن قضاء حاجتكم ولولا
وهو اخذ الله سبحانه ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا وكلمة سبقت

وهي ما قضى في الازل وقدر في لا يزال فان القدر هو ولايزال الى تفصيل القضاء الذي هو ازلي واثر ورد من محل اي من العالم العلوي الروحاني نقص عصيانه اي مخالفته ذلك الامر الى الخروج عن السبل اي الى ان اخرج عن سبل الحق لما كان واعتبه الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون وذلك لكونه علما جاريا المحسوسات والمتوهمات المالوفة الغالبة على الطبايع الانسية ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعبر على اكثر الخلق التخلص عنها لصعوبتها الا من ايد بروح قدسية تريه الاشياء كما هي ولصعوبة العلم الالهي قال بقراط لا يعلم العلم الالهي الا كل ذكي صبور لانه لا تجتمع الصفتان الا على الندرة اذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويتقاومان وما زلتم بمعشر صحبي وفقكم الله لما يحب ويرضى تتمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كل ما ذكرته فيما حصل لي بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا لو كان في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية غالبتان عليه لم يكن في خلوة لانه في خلوة ومنازلاتي اي وفي احوال السانحة عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض العقول الملكوتية وهي اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة انا ولا انت ومنازلة انت ولا انا الى غير ذلك كما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تحق السالك عند التجرد فيلحظ عنده امورا شريفة من فوقهم بامر من الامور ولكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يتبدل من الحواس ثم يرتقي الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فيحجب عن السالك

نتيجة

يث نوره ويكسره ويحجب ونزوله بضعف ويقل والمعنى انهم لما سألوني ان اكتب لهم ذوقي وما طالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذي حصل لي وهو تواضع منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العظماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدين ولكل مجتهد اي مرتاض مجد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا في وقوعهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كان المرتبة اعلاها فهو في كل الاذواق وان كانت ادناها فهو في انقصها فليس العلم وقفا على قوم محصورا على قوم يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مراتب الاوائل ليتعلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين اي ويمنع عنهم ان يزيد المتأخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل اهب العلم اي العقل الذي هو بالافق المبين اي في افق عالم العقل وموحده ونهايته وما هو على الغيب بضنين اي على ما غاب عنك بل الاوائل من الامور الخفية والاسرار الكونية بخيل ونشر القرون وطوى فيه بساط الاجتهاد اي السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما بسط فيه بساطه ولهذا قال النبي عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني لانه كان اجل المجتهدين ثم الذي يليه لان فيه تقية من اصحابه وكلما يقل الخير ويضعف الاجتهاد يتزايد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلاثون وانما ذكر البساط لانه مما يجلس عليه ويتمكن عند القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه سير الافكار اي سيرها المودي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة مناسبة ترتيبا خاصا ليتأدى منها الى المجهولات وانحسم باب المكاشفات اي انسد بابها المودي الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها الحقيقية والمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب او بين النوم واليقظة او ارتفاع الغطاء حتى تتضح جلية الحال في الامور المتعلقة بالآخرة

انه مما يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانه طريق البحاث المشائين بهذه اخص
من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند
معاوقة القواطع عنه كتبا على طريق المشائين ولخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات
اللوحية والعرشية المشتمل على قواعد كثيرة ولخصت فيه القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة
في بعض النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق وقيل
انما شرع فيهما ثم تممهما في اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها وصنفت غيرهما
كالمقاومات والمطارحات ومنها ما رتبته في ايام الصبى كالالواح والهياكل و[illegible]
وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف ومشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه
على البحث الصرف وطريق اقرب من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع
الكثيرة القليلة الاستعمال مبين فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة ولهذا اعلى
وانظم واضبط واقل اتعابا في التحصيل لان ضابطه في الطريقة تحرير قواعدها وتهذيب مطالبها
وتلخيص زبدها ولم يحصل لي اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر اي بالذوق والكشف لما
ادركته من آثار الرياضات والمجاهدات ثم اي بعد حصوله لي بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه
اي البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككني فيه مشكك لان حصول الغرض كان
بالعيان لا بالبرهان لكن ان تشكك فيه بايراده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدا
الاول والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق
وجميع ما يبتني عليه اي على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي وبالجملة اكثر ما يدرك
بالفكر وغيره اي وغير ما يبتني على علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية وكالابنية المنطقية على غير علم
الانوار يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء والمتالهين والعرفاء الاخرين

لان الاذواق

لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا وهو اي اكثر ما ذكرته
من علم الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن لانه موافق لما ذكر في كتبه ككتاب المسمى
بطيماوس وبفادن وفي رسائله ايضا وحكاية بعض معارجه صاحب الايد والنور اي
النعم الظاهرة والباطنة لان الايد جمع اليد وهو النعمة وانما حذف الياء لانه لغة لبعض العرب يحذفون
الياء من الاصل مع الالف واللام فيقولون في المهتدي المهتد وهو كقوله تعالى اولو الايدي
والابصار اي البصائر وهي شدة النور الباطن النفسي الذي هو السبب في ادراك الحقائق
وهو معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة وقدوة الباحثين هو ارسطو وهو
من حسنات افلاطن وممن تلمذه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق
التام والتجرد الذي ليس وراءه تجرد فلهذا كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا من قبله
من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه اي الى زمان افلاطن من عظماء الحكماء واساطين الحكمة
مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما اي كذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من
زمان هرمس الهرامسة المصري المعروف بادريس النبي عليه السلام الى زمن افلاطن والعظماء الذين
بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة
الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية وما زالت في زيادة الفروع الغير المحتاج اليها
حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد الحكماء لانه اول من دون الحكمة والنجوم
والطلسمات وكثيرا من العجائب ثم تداولت الحكمة بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت
الى هؤلاء العظماء ولان الاسطوانة يقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاعاظم
عليهم اعتمدت الحكمة وبهم ثبتت قواعدها فسماهم اساطين استعارة وكلمات الاولين مرموزة
فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون في كلامهم اما تشحيذا

بشكرها والفكر في تشبهها بالباري تعالى واصحاب النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة
ليكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم
عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا
بصريح الحق لما امكن فهمه فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس
لها اهلا فيصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور ويفضي ذلك الى فساد العالم او لئلا
يتوانى طالبها الذكي عن بذل الجهد في اقتناصها لظهورها بل يقبل بكليته عليها لغموضها واما البليد
والكسلان ومن ليس اهلا لها فيستصعبها لدقتها فلا ينحو نحوها ولهذا اي لما عذل افلاطن ارسطوطاليس
على اظهاره للفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها وكشفتها لكني قد اودعت فيها مهاوي
وامورا غوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من الحكماء وهو اشارة الى الرمز فيها
وما رد عليهم اي على الاولين وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم
فلا رد على الرمز ليتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم
وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا
لا يتوجه على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سوريانوس في مناقضة
ارسطوطاليس لافلاطن وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء
الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وفي بعض النسخ فرشاد شير وبزرجمهر ومن قبلهم اي على
الرمز يبتني قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة
لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام وجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن
لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء
فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي عليه الصلوة والسلام في مدحهم لو كان الدين.

بالثريا

بالثريا لتناوله رجال من فارس وقد حكى المصنف حكمتهم ونبه عليهم في هذا الكتاب وهو بعينه ذوق
فضلاء يونان وهما اي الذوقان متوافقان في الاصل وهم كما ذكره مثل جاماسف ميذرنوشت
وفرشاوشتر وبزرجمهر الحكماء ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو
وزردشت من الملوك الافاضل وقد اتلف حكمتهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق
الاسكندر الاكثر من كتبهم وحكمهم والمصنف لما ظفر باطراف منها ورآها موافقة للامور الكشفية
الشهودية استحسنها وكملها وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة
المجوس القائلين بظهور النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون
وكذا كل من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه لهذا المعنى
اشتهر بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحاد ماني اي وليست ايضا قاعدة
الحاد ماني البابلي اي وليست ايضا قاعدة الحاد ماني البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي
المذهب واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين اله الخير وخالقه وهو النور والآخر اله الشر و
خالقه وهو الظلمة والالحاد هو التجاوز عن الحق وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى الاثنين الباطل
وما يفضي الى الشرك بالله تعالى وتنزه اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله تعالى
كقواعد مذاهب بعض المشركين من الصابئين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس فينتصب وهكذا
وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف رحمه الله مضبوطا وعلى هذا فيكون وما يفضي
الى الشرك بالله تعالى منصوب المحل وسائر النسخ الى هذه النسخة ان صحت اليها بقوله وفي تلك
النسخة كذا ليكون على ذكر لك ولا يحتاج الى التطويل في التعريف ولا تظن ان الحكمة في هذه المدة
القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية
الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه وهو بالحكماء اذ هم نائبين الشارع عن الشرائع

او الموسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله
تعالى ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض الباري
ولو خلا زمان عنهم لعظم الفساد وهلكت الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية
تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى
انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين والى تقعير الاخمصين واشياء اخر من المنافع
التي لا ضرورة اليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا
يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اكثر منفعة منها هذا
مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله في ارضه لانه يخلفه في العلم والارشاد
واصلاح العالم اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقي يصل
الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه وكذا حفاظ العلوم
الحقيقية والقائمون بحجج الله وبيناته ومصلحو بريته خلفاء الله في ارضه على خلقه وبهذا
يكون ما دامت السموات والارض اي وبهذا يكون لله في الارض خليفة ما دامت السموات
والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السموات والارض ويلزم من دوام
الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب بين متقدمي ح
والاختلاف من متقدمي الحكماء ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوائل كانت عادتهم ان يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم
لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان تلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بغطية شافية وحجب
ورموز لما فيه من الفوائد المذكورة والكل اي من متقدمي الحكماء ومتاخريهم قائلون
بالعوالم الثلثة اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمى الاول تعالى عالم

الربوبية

الربوبية فان اراد المصنف رحمه الله ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى الاثبات
متفقون على التوحيد اي كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى واحد من جميع
الوجوه لا نزاع بينهم في الاصول المسائل اي في المسائل المهمة التي هي الامهات كتقدم العالم
وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته عين ذاته وانه
يفعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وامهاتها واما الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف
ماخذها والمعلم الاول يعني ارسطوطاليس وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر
لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي الى الازدراء باستاذه كانه يشير الى الشيخ ابي علي بن سينا حيث
قال في اخر منطق الشفاء في تعظيم ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما ورثنا عمن
تقدمنا في الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه
وتمييز المنتج من العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا اعيننا حتى
استقام على هذا الامر فان وقع لاحد ممن ياتي بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده
انظروا معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع
طول المدة وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال [illegible]
واما افلاطون الالهي فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فلقد كانت بضاعته من
العلم مزجاة ومن قبلهم اي ومن جملة اساتذته جماعة من اهل السفارة اي اهل الكتب السماوية
واصلاح الناس من سفرة بين القوم اصلح سفارة اصلح ومنه السفير الرسول المصلح واغاثاذيمون
اي [illegible] مثل اغاثاذيمون اي شيث بن ادم عليهما السلام وهرمس اي ادريس النبي عليه السلام
واسقلبيوس اي خادم هرمس وتلميذه الذي هو ابو الحكماء والاطباء وغيرهم اي ومن جملة اساتذته
جماعة من غير اهل السفارة او مثل غيرهم ليكون عطفا على اسقلبيوس لا على اهل السفارة ويكون الغير

من انهما جنسية بخلاف التقدير الاول وانما سمي الثلثة وهم من عظماء الانبياء الجامعين بين
الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا اقدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة استاذيه
اما لانه اخذ العلم عن افلاطن وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن انباذقلس اي اما
كما انه وهم شيث وهرمس واسقلبيوس استاذيه اي استاذ ارسطاطاليس وهكذا اخلف عن
سلف حتى ينتهي الى الاب من اغاثاذيمون وهرمس استاذ الاستاذ استاذ واما لانه تلميذ كتبهم وكلام
فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو انصفنا بوعلي لعلم ان الاصول التي بسطها وبنيها ارسطو مأخوذة
عن افلاطن وانه كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما قعد عن ذلك شغل التعلقات الامور
الكشفية الجلية والذوقية جميلة التي هي الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة النفيسة
كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل بغير المهم والمراتب اي مراتب الحكمة والحكماء
كثيرة وهم اي الحكماء على طبقات وهي هذه هي عشرة على ما ذكره وانما انحصرت فيها
لان الحكيم اما ان يكون متوغلا في التأله والبحث اي في الحكمة الذوقية والبحثية او في احدهما
فقط او لا يكون متوغلا في شيء منهما والاول قسم واحد والثاني ستة اقسام لان المتوغل
في احدهما اما ان يكون متوسطا في الاخرى او ضعيفا فيها او خاليا عنها والثالث وان كان
تسعة اقسام هي الحاصلة من ضرب الثلثة التي هي التوسط والضعف والخلو في مثلها لكن
يسقط منه قسم واحد هو الخالي عنهما لخروجه عن مورد القسمة لانه لا يسمى حكيما ويرجع الثمانية
الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثمانية لان كلا منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او في احدهما
فقط فالاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما ينبهني عليه المصنف ادام الله فضله وكثر في الكون
الافاضل امثاله احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء
من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظرائهم من

ارباب

ارباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التأله وهو عكس الاولى
اذ المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من اتباع ارسطو
ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي متوغل في التأله
والبحث وهذه الطبقة اي من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين موصوفا بهذه
الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه
معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتميز العلوم بعضها عن بعض
مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتأخرين غير صاحب الكتاب ورابعها
وخامسها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه وسادسها وسابعها
حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه فالسادسة عكس الرابع والسابعة عكس الخامسة
وثامنها طالب للتأله والبحث وتاسعها طالب التأله فحسب وعاشرها طالب البحث فحسب
فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري لكماله
في الحكمتين واحرازه الشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق
اي لندرته وعزته فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث لان شرف التأله اعظم من شرف البحث
لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل من التأله وان لم يتفق فالحكيم
المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذي لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض لا تخلو
عن الاولين اي المتأله البحاث في التأله والمتوسط في البحث فلهذا قال ولا تخلو الارض عن متوغل
في التأله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله فان المتوغل
في التأله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي لا كخليفة الملك
ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة والتأله

لقوة الاخذ عن البارى والعقول دون فكر ونظر بل باتصال وحى والباحث لا يأخذ
شيئا الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط وليست
اعنى لهذه الرياسة التغلب اى ليس المراد من كونه ذا الرياسة ان له التغلب فانه
قد يكون وقد لا يكون بل المراد انه مستحق الامامة والقدوة لما اتصف به من الكمالات
بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كبعض الانبياء وذوى الشوكة والملك وبعض الملوك
الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد يكون
خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان فى غاية الخمول كبير من
الحكماء والصوفية من المشهورين او الخاملين وانما له الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان
يكون منهم جماعة الا ان اتمهم كاملا يكون واحدا كما جاء فى الاخبار النبوية واذا كانت
السياسة بيده اى بيد المتأله بحيث كان امام الكامل الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم
والحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمل الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل
كزمان الانبياء عليهم السلام وتابعى الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهى اى عن تدبير
الهى منه على البسيطة بنبيه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات
واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات كزماننا هذا لضعف الشرايع وتواتر الوقايع وانطماس
السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب التأله والبحث
لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب البحث لان طالب التأله طالب
للخلافة التى هى المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ولان طلب حصول الكشف
بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا
هذا لطالبى التأله والبحث لاشتماله على الحكمتين اى الذوقية فلما فيه من الانوار الالهية واما

البحثية

البحثية فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى والالهى وليس للباحث الذى
لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية
لابتنائها على اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا نباحث فى هذا الكتاب
ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله اى الا مع المجتهد فى الانظار والافكار سواء
كان واصلا الى التأله او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق
الالهى وهو نور فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات
والاشتغال بالامور العلوية الروحانية بتعلم المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة ولا يتفق ذلك الا
على هذه البوارق فمن لم يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على اسراره ولا فهم ما يقال من تعريف
ذوات المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هى الاصل فى معرفة النفس والمجردات
بل لا يتصور من تلك الالفاظ المشتبهة كالنور والضوء والاشراق الا ما هو موضوعها
الاصلية فيضل ضلالا بعيدا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ
الى ما اشير من النور بالذوق ووصل اليه بالنفس فهدى به صراطا مستقيما لا ان يضله ضلالا بعيدا
وصار ورود ذلك ملكة له بحيث تحظ النفس متى شاءت وتمكن من استثباته ليمكن ان يحتج عليه
اليه من الاحكام هذه اقل الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامة وهى اقوى من
كالسيين فى قسم الانوار ان شاء الله تعالى وغيره اى وغير من صار ورود البارق ملكة له
لا ينتفع به اى بهذا الكتاب اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب السوانح
الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة لا تتبنى
على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة
فى القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين المأخذ لان اصل القواعد الاشراقية وما خذها

هو الكشف والعيان وجعل قواعد الشيء مبين البحث والبرهان. بل الاشراقيون لا ينتظم
امرهم دون سوانح نورية اي لوامع نورية عقلية تكون مبنى للاصول الصحيحة التي هي
قواعد الاشراقية فان من هذه القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب على هذه الانوار
ما يبتني اي بعضها على ما يدل عليه لفظة من التبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس
جميع القواعد تبتني عليها بل بعضها والبعض الاخر على غيرها على ما يقف عليه عند الوقوف
عليها في الكتاب حتى ان وقع لهم في الاصول اي الاصول التي يبتنى عليها القواعد
الاشراقية وهي السوانح النورية شك لم يزل عنهم بسلم المخلعة اي بالنفس المخلعة عن
البدن المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات
كالكواكب والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها
وتطول حركاتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها
وحركاتها وسكوناتها وساير التغيرات الطبيعية ثم بنينا عليها اي على تلك الاحوال
المتيقنة من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة كالهيئة وغيرها اي من المسايل
الطبيعية المبنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا
نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض صفاتها
النورية ثم نبني عليها اي على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية
والاسرار الربانية ومن ليس هذا اي مشاهدة الانوار وبناء المسايل الالهية عليها سبيله
بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة في شيء اذ لا
اعتماد على علمه ويتلعب به الشكوك كما تلعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمي المشائين
ومتأخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الاسئلة الواردة عليهم وخبطوا في النقل

والثقيل

والثقيل وشكل اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شيء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق
لها ذكر ولنفسه بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن والقدح ولانه الة
للفكر يعني المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء في انتقالاته من المعلوم الى المجهول جعلنا منه مختصرا
مضبوطا بضوابط قليلة العدد ليصون الذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد كثيرة الفوائد
ليات يحتاج اليه في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال
الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك برده
النقض يكلها الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بجعل القضية الجزئية كلية بالافتراض
والسالبة موجبة بالعدول اما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة
فكلام لا طائل تحته على ما ستقف عند الكلام عليه وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول
وهي اي هذه الضوابط القليلة كافية للذكي اذ لولاه حدسه وصفاء ذهنه كيفية اقل اشارة
وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير ولطالب الاشراق اي كافية
له ايضا لانه اذ الفطن لما هو بصدده من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما
باكثر المطالب ومهمات المسايل لان النور السانح هو اكثر المعرفة والحكمة وما لم يتهيأ الجزم بتوقفه
على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق هذه الضوابط النورية لاشتماله على ما لا بد منه في هذا الفن
وان كان على سبيل الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الالة فليراجع الكتب المفصلة
كالتلويحات والمطارحات والشفاء والنجاة ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب منحصر في قسمين
القسم الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد
جعله ثلثة اقسام الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث في كيفية
حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار والى ذلك اشار بقوله وفيه

ثلث مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادي الوجود
وترتيبها الى غير ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من
يشرع في شرح كتاب ما ان يتعرض لما شرع فيه ليقاس عليه غيره ان يتعرض في
صدره لاشياء يسميها القدماء الرؤس الثمانية احدها الغرض من العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون النظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقها الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله
وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف
وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان
لا يتجاوزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة و
المشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه وخامسها انه من
اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم على اي علم يجب تقديمه
في البحث وعن اي يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب في كل باب تخصيص
وثامنها الانحاء التعليمية وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعلم ان الكتاب يشتمل على كلها او
بعضها واذ عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق تمييز بين الصدق والكذب في الاقوال
والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية
والعملية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من الكمال ان كان الكمال
في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليعمله اعني الخير الحقيقي وهو الشيء عقلا والحكمة اي الخير
العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الشهي والنكح الشهي والمستمع البهي والملبس السني ونفاذ الامر
ورواج الفعل ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو
ما سواه من اقسام القياس لانه الخطاب مع الغير ومن انفع المنطق فهو على مدرجة من ساير العلوم

ومن طلب

ومن تلك العلوم التي هي غير منتسقة وهي ما لا يؤمن فيها الغلط والا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد
العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر
من غير المنطقي كرمية من غير رام وكما ان قد يجوز وقد يندر المنطقي خطأ في النوافل وفي المهمات
لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على قوانين المنطقية كمن اراد اجمال حساب وغلط فيه يمكنه استدراكه
بعقده مرتين واكثر فالمنطق هو الآلة عاصمة للذهن عن الخطأ وازمة الموصلة الى التوقف
على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله وهو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقيد حاصل و يعبر
عنه بانه عين خوارة من شرب من مائها وتطهر بها نشرت في جوارحه قوة مستدعة طويت له بها الماء
ولم يتكاده جبل قاف ولم ترتبه الزبانية فذهبه مشاه الى الهاوية وتخف عليه الماء جملة واخرق
في البحر المحيط وهو في جوارعين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع
بما اعلم وما لي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم القديمة من اللغة والنحو والشعر والترسل والفقه
والكلام والطب والحساب فهو كمن يقول انا قانع بما انا فيه وما لي حاجة الى السلطنة والسرير والتاج
وسمة المنطق هي المنطق الداخل وهو النفوذ التي ترتسم فيها المعاني والمنطق يقويها ومؤلف المنطق
اي مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المعرين له ويقال له مراث ذي كالقرنين
وقد بذل المصنف حق له الف دينار وادر عليه كل سنة مائة وعشرين الف دينار وقد حافظ على شرط
المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانيات الشرطية
التي لا منتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زاده المتاخرون وعن النقصان عما يجب كما
نقصانات الخمس حيث نقص منها المتاخرون بحذف البعض اصلا وادراك كالجدل والخطابة والشعر واراد
البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم فهو جزء من العلم المطلق والة يتوصل بها الى
العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الة اخرى لان بعضه غنية وتذكر وبعضه افادة مستنقة

أي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج الى المنطق الا قليلاً كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية
كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى
عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيداً بتأييد سماوي فيكون نسبته الى المروي
كنسبة البدوي الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع فيهم ان يصيروا ملوكاً
لا ليعلموا اشكال الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصنف الخسيس
ويعتمدوا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه
والجدال للمعاند وتم لمن تنصب للمعاندة وذلك انه في اية مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة
اليها والكلام على سبيل الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه
وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكتسب بعلمها لتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود فتستعد
للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان
تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ينحصر في اقسام ثلثة اما النظرية
فلانها لا تتعلق باعيان اما ان يحتاج في وجوده وحدوده اي في الخارج والذهن الى المادة
والعلم به طبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم
به رياضي وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم
به الهي وهو العلم الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه
ومتصرفة على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا
ان كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علماً

بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علماً بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبدأ هذه الثلثة
من جهة الشريعة الالهية وبها تتبين كمالات حدودها وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر
بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات
وفائدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذائل وكيفية
توقيها لتتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد
لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية
ان تعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء
نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق
فهذه امهات العلوم وكل علم جزئي فلا بد ان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق من فروع
العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة بهذا العلم اما آلي ليكون آلة لما عداه او لا والاول
هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى
علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة
العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل
اقسام النظرية اربعة بحسب انقسام المعلومات فان العلوم اما ان تفتقر الى مقارنة المادة الجسمية
في الوجود العيني او لا والاول ان لم تتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم
يقارنها اصلاً كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى
كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول واشباهها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام
اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت
المجردات بها ولا منافاة بين القسمين كما علمت واذا عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرأ بعد

تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب الاول فلما قال
ابقراط في كتاب الفصول البدن الذي ليس بنقي كلما غذوته انما تزيده شرا ووبالا الا ترى ان
من لم تتهذب اخلاقهم ولم تتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في
سلك الجهال والغواة ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال
الظاهرة من البدايع التي وردت بها الشرائع دبر اذانهم والقوا تحت اقدامهم متخلين لطريقهم
حجة ومتطفلين لضلالهم جنة وهي ان الحكمة ترك التصور والنظر الى الظواهر اذ فيها تحقق معاني
الاشياء دون صورها وبممارستها تطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم ببال ان الصور
مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء منبئة على حقايقها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل
كما ظنوا والله عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السرائر وتبدى الضمائر فانهم ابعد
الطوائف عن الحكمة عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثانية فليستأنس طباعهم الى البرهان
والقسمة وهي ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو بحث الالفاظ المفردة وقاطيغورياس وهو المقولات
العشر وباريرمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان والحدود وما يجرى مجراه والجدل والخطابة
والسفسطة وهي المغالطة والشعر والانحاء والتنبيه كلها موجودة في المنطق والتقسيم وهو التكثير
من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي
الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق
والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة
مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل بذلك فهذه اقسام المنطق امهات
العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات
الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات الحدية والرسمية مما ذهب اليه المشاؤون باطلة عنده

لم يورد

لم يورد الالفاظ الخمسة على الترتيب ولا المقولات اذ الف بوضع المنطق ليست الا الالة ارسطو
ايراد الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يحصل منه المعنى في الذهن سواء
كان مطابقا للمثل او لا وربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور
عن المواد اصون للذهن عن الخطاء اذ ربما التفت الذهن الى خصوصية بعض تلك المواد المخصوصة
لا الصور المقررة به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف لتجردها عن ذلك ومن ايراد المثال لتسهيل
فهم المعنى ومن تجريد الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة لخروج عن الجادة ولا الجدل والخطابة
والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده
وذكر من الاقسام الاربعة الباقية وهي القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبها
واقرب الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي
شيئا لا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته لانه قال في المطارحات من اتقى وباحثه على الاكثر
الموهومة واما العلم الذوقي فاشرف فيه بيان رياضات العارفين وكيفية سلوكهم ومراتبهم هذا
ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وستتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق
المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى المجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي
هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفية والوسط
الى غير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى
نفسه فلان العقل في هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد
وان يكون بلغة من اللغات المختلفة باختلاف الطبائع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه
لا غرض في مجرد اللغة على ما يفتخر به الجهلة ولان التصور مقدم على النطق شرع في مباحث التعريف وقال
المقالة الاولى في المعارف اي معلومات الانسان من التعريف اي تعريف الاشياء بالحد والرسم

وفيه ضوابط سبعة ولان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا انه نقل قدم
الكلام في مباحث المنطق في اقسام دلالة اللفظ على المعنى قال الضابط الاول وهو في دلالة
اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه وتخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اح
على اذى الصدر وانف على وجود المتنفس وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شابه ذلك من الدلالات
الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا تتعلق بارادة اللافظ فان اح
يدل في جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير ارادة المتنفس واما غير ذاتية وهي الوضعية التي
تختلف باختلافها وتتعلق بارادته اذ ليس له دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه
اذ ما بالذات لا ينفك عنه ولو كان كذا لما كان في الالفاظ مشترك وليس كذا فالدلالة
الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واريد به معنى وفهم
منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير بحسب اللغة
او غيرها او بارادة اخرى لا يصح لان يدل به عليه والاولان بمعزل عن نظره والمقصود ههنا الوضعية
وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه وتخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ وكون
المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال هو ان اللفظ دلالته على المعنى
الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هي دلالة المطابقة لان الواضع ما قصد
بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة
الانسان على الحيوان او الناطق دلالة الحيطة لاحاطة الكل الجزء وعلى لازم المعنى اي
الذي وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان
اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ليعرف
ان الدلالات الثلث وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل

والجمهور

والجمهور يسمون الاول دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل
وهي تمت وبهما والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة التزام وهو ظاهر
وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلث لانها اما ان يكون بتوسط وضعه
له اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان يكون بتوسط
وضعه للملزوم الذهني والا لاستحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع كذا
وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه بين الكل والجزء
كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل منفردا فان دلالته بالمطابقة على الاثيري
مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول وبالعكس في
حد المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع للقرص
والشعاع وانما قدم الخبر على المبتدا اعني حدود الدلالات عليها ليفيد الحصر كما في صديقي زيد
الدال على الحصر دون زيد صديقي ويصير تقدير الكلام ان دلالة المطابقة انما تكون بان يدل اللفظ
على المعنى الذي وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة
بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى اخره وفايدة قوله بان يكون اللفظ كذا
في الدلالات الثلث الاحتراز عن اختلال التعريفات الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه
وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد الجزء لم تكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة له وان كان
جزءا من المعنى الذي يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقية عليه وظن ان
تعريف الشيخ للدلالات لا يعطي الاحتراز من ذلك لذهولهم عن هذه الفايدة وكذا ظن في تعريفات
المصنف للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بقرينة المعنوية
العناية تقام اللفظية كما في التعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع افراد الحكمة على ما صح

الشيخ في الشفاء فهذا التعبير تركنا امثال هذه الاعتراضات ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة
دلالة تطفل اي لا تخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل تستلزمها اذ ليس في الوجود
ما لا لازم له بناء على ان كل موجود له لازم واوله انه ليس غيره او انه شيء وهو ليس شيء لا
نا قد يتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا اذ ليس غيره المطابقة لا تستلزم الالتزام وكذا
التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره
وكونها مركبة لا يلزمها ذهنيا لذهول عنه عند تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستلزام
وجود التابع من حيث هو تابع وجود المتبوع مع انهما تابعان لان التضمن هو فهم جزء
المسمى والالتزام فهم لازمه ولكنها اي ولكن دلالة القصد اي المطابقة قد تخلو عن
دلالة الطفيل اي التضمن اذ من الاشياء ما لا جزء له والمراد ان المطابقة لا تستلزم
التضمن لتحققها عنها مثلا بخصوصه وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على
ما زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا
للانسان ولا تضمنا او التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى الحيوان ولا لازمه الذهني
ولهذا لمن قال رايت حيوانا وله ان يقول رايت انسانا اي ويصح منه ويمكنه ان يقول
هذا ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول رايت جسما او
متحركا بالارادة مثلا الدلالة الحيوان عليها تضمن في ظنك عليه بدل مطابقة كالحيوان على
الانسان عند انه اعلم الضابط الثاني ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور و
التصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف
على حصول مثال المدرك في المدرك اذ هو المقصود هناك وان المعلومات المنطقية لا
يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري

تعالى

تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والالام بحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا كذا وعلم الباري
والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة كما بين في موضعه
فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا اي بما هو غيرها اسالما
لانه عنا ولابد ان يكون بحصول صورها فينا والى هذا اشار بقوله هو ان الشيء الغائب
عنا اذا ادركنا فادراكه على ما يليق بهذا الموضع اي بفاتحة كتب المنطق هو بحصول مثال حقيقته
فينا بحلول فادراكه على ما يليق بتقسيم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله
فيك بل ادراك بعضه به وادراك البعض الآخر بحصول اضافة اشراقية وهو علم الاشراقي الحضوري
اذ الحاصل بهذا العالم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل اضافة الاشراقية لا غير
على ما سيتضح ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات ظاهر ليس بخروج الشعاع ولا بالتصور و
الانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة لا بمثال وهو علم حضوري
لا تصوري وان كان من الشيء الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما يليق بهذا الموضع يعني الذي هو اول
الشروع في الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس عليه سائر العلوم الاشراقية الحضورية والتصورية كما
ينبغي واحتفظ به فانه دقيق نفيس واما ان ادراكه بحسب الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك
فلقوله فان الشيء الغائب ذاته اي من الشيء المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتا
ما قبل العلم وما بعده وهو محال وقد قال ان يقول لا نسلم انه ان لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان
واذا ان يحصل لحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام
في العلم المتجدد الذي لا يكون اشراقيا بقطع النظر عن العلم الاشراقي في هذا الموضع كما عرفت وعن
الثاني بانه اذا زال امر وازال عنه العلم بهذا الغير ان زال عنه العلم بذلك والا لكان العلم بعدمها

هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون ثمة امور غير متناهية بحيث في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية
كالاشكال والاعداد المرتبة ويكون تلك الامور التي تحصل فيه مترتبة موجودة معا وهو مستلزم بطلانه
اثباته تعالى ولان كون العلم تحصيلا لاثر انه من الامور التي نجدها من انفسنا ولا نحتاج فيها
الى بيان حجج عن الاستدلال على انه ليس اثرا وانه على اثر تحصيل ولان الاثر الحاصل عنه العلم هو
المعلوم من حيث الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم اثر في العقل مطابق
هو العلم به دون العلم بالاعداد وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله
وان حصل منه اثر فيك لم يطابق اي لم يطابق الخارج فما علمه كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا
بد من المطابقة من حيث علمت والاثر الذي فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد
الغير الحضوري معتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في
الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود
واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب وما اورد عليه بعض الاكابر الافاضل واجيب عنه
غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغائبة في ادراكها لكانت مدركة لنا دائما لا
في وقت دون آخر لكونه ترجيحا بغير مرجح فلا بد من تاثر النفس بكل مدرك منها باثر هو المعبر عنه بالصورة
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كاف في ادراكها لها ان يكون
حصولها انما بحصول صورها فيها لجواز ان يكون بحصول اضافة بينها وبينها على ما ذهب اليه المورد
وفي العلم بها لكن يجب ان يعلم ان منع ما نعلم بالضرورة انا نتصور من الامور الممتنعة الوجود
في الخارج منع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف
به المورد والافاضل فكيف يقول ان تخصيص الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج بكون موجودا
في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المسئلة وثبات ما هو الحق فيها ان شاء الله العزيز

وبهذا

وبهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترن به حكم او لا تسمى تصورا اذ الحكم يعتبر
حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصيته كونه حكما وهو محقق الادراك لحوقا يجعله
محتملا للتصديق والتكذيب تسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر
عن الحكم كما قاله جماعة من المتاخرين ان الاثر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور
وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك في كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاكثرين
او شطره كما هو عند المحققين لامتناع تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين
الكل والجزء وبين الشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال الامتناع في تحقق العناد
المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير
على معنى ان الصادق على الشيء انه الواحد والكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا
على علم واحد او يقال التصور مشترك بين الادراك المعتبر فيه عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول
هو قسيم التصديق والثاني شرطا او شطره والتصديق هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه
او وجود شيء له او عدمه عنه والنافهم على ان الاوليات ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء
في تصور حدودها يدل على ان التصديق عبارة عن نفس الحكم لا عن التصور الى الشيء والا لما
كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات
وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق من الانفعال لانه قسم من العلم الذي
هو انفعال والمدرك والحكم هو ايقاع النسبة الايجابية وسلبها امر فعلي لان الايقاع فعل الذي
فلا يصدق احدهما على الآخر لكنه يصدق وانما يصدق مجازا والحقيقة ان الادراك لما كان عبارة
عن حضور ما يدرك عند المدرك والحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست
بواقعة هو التصديق والذي يحضر منه عنده هو المصدق منه وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا

منه عنه وهذا اوان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع او اللاوقوع او غيرها فهو التصور والحاضر به
هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لانه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان
الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا لان مع الشيء غيره وكذا قول افضلهم في شرح الا
شارات وهو ان المتصور هو الحاضر في الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه
مقارنا له يدل عليه ايضا لان المقارن للشيء غير ذلك الشيء لكن تلازمهما الحق احدهما على
الاخر مجازا كما في جرى الميزاب هكذا الحيث ان تصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع
الاشكالات التي تورد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم
خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه وكان التصديق كسبا اذ كان تصورا انه مكتسبه ضرورة
انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزؤه
وكان كل تصديق من تصديقات لحصول ثلث ادراكات معه وحاصل التصديق بالقول
الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع بالاول بما عرفت من ان الحكم هو لازم الادراك
المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني ان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الكسب
في ايقاع النسبة وسلبها واما تصوراته المكتسبة لم تفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور
اللازم له والثالث بان التصديق حضور مخصوص بان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل احد
من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى
الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح
والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
وهو المعنى الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومفهوم الكلي على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون
ممتنعا في الخارج كشريك الباري او ممكن معدوم كجبل من ياقوت او موجود واحدا مع امتناع مثله كالاله

لان النفس

لان نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة وانما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او
ممكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس الناطقة الا
نسانية في اعوام انا زال المشهور في الحكمة كذلك بناء على ان النفوس البشرية المفارقة غير متناهية
لكن المسلمون لا يصح الا على التقدير ان ثلثة اولها ان النفس لا تعدم بموت البدن وثانيها ان
لا تنتقل النفس بعد مفارقة البدن الى بدن اخر انسانية وثالثها ان لا يكون للنوع الانساني
ابتداء زماني بل يكون قبل كل شخص شخص اخر لا الى بداية فلو لم يصدق احد من هذه الثلثة
لم يلزم صدق لانها بينها والاشبه وان لم تجد قوتها ولا تضر عدم مطابقتها لكن الغرض بيان
في هذه المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى
الجزئي هو المعنى الشخص واللفظ الدال عليه هو اللفظ الجزئي باعتباره تسمى اللفظ الشخص كلام
زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما يحقق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا
الكلية وكل معنى كالانسان مثلا يشتمل غيره كالحيوان يشمل الشمول مثلا لانسان بحيث عن المعنى الشامل
كالحيوان بخصوصه وعدم شموله بل شمله الحيوان والعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جميع افراد
الخاص كان عموما مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض ولا يخرج من ذلك
غير قسمين المتساويان وهما اللذان يشمل كل منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل منهما شيء شيئا من افراد الاخر كالانسان والفرس ووجه الحصر في الاربعة
ان كل شيئين اما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع
العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي صدق هو الاعم مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم
يصدق على كله فان صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما متباينان الضابط
الثالث في الماهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة الماهية وانما قصد هو ان كل

حقيقة اى ماهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان اما بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل
كالبارى والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها جزء اى في العقل وهي الماهية المركبة
كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حيوته وهو النفس الحيوانية والاول هو الجسم جنس
عام اى اذا اخذ هو والحيوان في الذهن كان هو اى الجسم اعم من الحيوان والحيوان يخط
بالنسبة اليه اى اخص والثانى وهو النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له اى للحيوان
لاختصاصه به ولابد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة في كل ماهية مركبة والا لزم تركبها
من اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثرة لابد فيها من الواحد
والمعنى الخاص ما يسمى الجزء الذى يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون اخص منه
كالرجولية له فالحصر فيها لا يمتنع ان يكون مساويا والا لصدق عليه واعم والا ما خص
به والحقيقة اى الماهية قد يكون لها عوارض اى صفات خارجة عنها مفارقة اى غير لازمة وهي
كل صفة لا تحوجها الحقيقة الموصوفة بها وهي اما سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان
واما بطيئة الزوال كالشاب وقد يكون لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف
بها لا يمتنع انفكاكها عنه حينئذ ونحو المعنى من اللزوم وذلك اللازم قد يكون للوجود كسواد
الزنجى وقد يكون للماهية وهو اما بين وهو الذى يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام
بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يحقق بتوسط غيره ككون
الزوايا تعادل قائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير الذى فيه اذا التشكيك فيه لا يكون البعض بتوسيط البعض
كالتضاحك والكاتب ولابد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم الدور
او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها صورة في الخارج لبرهان الاول
على وجوب تناهى السلاسل المجتمعة الاحاد المترتبة الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية لكون

الاثنين

الاثنين بنصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية ولانه لو لم ينته الى لازم
لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الماهية واى لازم فرض واللازم البين بالمعنى الاعم وهو
الذى يمتنع رفعه في العين او الذهن واما ما يمتنع رفعه في العين دون الذهن كعمى الاكمه وانه يمكن
رفعه عنه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى اللازم التام اشار بقوله واللازم التام يجب
نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اى كذا الزوايا الثلث لم ان لها لحقيقة
الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا كالمثلثات وهو محال لامتناع تحققه بدونها
كونه ذا زوايا بل الجعل الجاعل بل علته هي نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات
الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته غير الحقيقة بتوسطها ويحتمل ان
يجوز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا يجعل جاعل
انه ليس بفاعل مباين لها اى الحقيقة وعلتها او بعض الصفات يحتاج معها الى غيرها لانه ليس بفاعل
مستقل والذاتى كالحيوان للانسان يشارك اللازم في هذا المعنى انه ايضا ليس بفاعل مباين
وعلته لان الذى جعلها انسانا وهو جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلها
انسانا وحدها دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو محال واللازم والذاتى وان اشتركا في هذا
لكن لم يمنع اسناد اللازم الى الماهية تاخره عنها بخلاف الذاتى لتقدمه عليها فيمتنع اسناده الى
علة الماهية ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم عنده معلول لاستعداد الماهية فلا
يكون الماهية علة تامة لها وكما انها علة اللوازم فهي علة للعوارض المفارقة اذ لولا استعداد الماهية
لها لما امكن حصولها من المفارق الا ان علتها للوازم اظهر منها للعوارض المفارقة والحكم ان اللوازم
المحتاجة الى العلة هي الخارجية واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة غير المعتبر الضابط الرابع في الفرق
بين ما للشئ من ذاته وهي العوارض الذاتية وبين ما له من غيره وهي العوارض الغريبة وهو ان كل حقيقة

اذ اردت ان تعرف الذي يقتضيها لذاتها بالضرورة دون الحق فاعلم ان ما الذي يجب بها من غيرها
ثم نظرا الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة
من جهة وعلته نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزؤها لانه يستحيل رفعه
عنها مع انه يوجبها لا انها يوجبه اذ لو كان الموجب غيرها لامكن ملاحظة وجوبه بدونه كان المعلومات
الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قيل
لكان يمكن اللحوق والرفع اذ التقدير قطع النظر عن غيرها مع ان الموجب فرض لكنه يستحيل
الرفع بالفرض فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شيء مع قطع النظر عن شيء اخر او
ذو فرض عدمه فان ذلك الشيء لا يكون علة للاخر ولا للاخر معلولا لانه فاذا نظرنا الى الجسم مثلا
وقطعنا النظر عن جميع العوارض نجد انه محتاج الى الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو المقدار والاوضاع
المطلقة الشاملة لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة المنطبق على
كل واحد منهما الا المقدار والوضع المخصوصان كذراع مثلا والكثير والاقل وكالتصاعد
والانبطاح ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين وامكنت بدون المخصوصين وجب
استناد الاولين الى ذات الجسم والاخرين الى امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة
اليه لا واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو نفس الجسم لان
نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلولتهما لامر
خارج عن الجسم والجزء من علاماته تقدمه بتعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل دون تعقل
الجزء اولا وان له مدخلا في تحقق الكل وهو كونه علة ناقصة له ولهذا انعدم بعدمه ولا
يوجد بوجوده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط والجزء الذي يوصف به الشيء كالحيوانية
للانسان ونحوها اي نحو الحيوانية كالناطقية للانسان تسمى داتيا عند المنطقيين اي ذاتيا ونحن

تذكر

نذكر في هذه الاشياء اما بحث العرض اللازم او المفارق اي كالعرض سواء كان لازما او مفارقا
فانه متأخر عن الحقيقة تعقلا والحقيقة لها مدخل في وجوده لان وجوده تبع لوجودها كما تقدم
بيانه فيتأخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله والعرض يقابل الذاتي فيهما من الخاصة والعرض
قد يكون اعم من الشيء كاستعداد الشيء للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص به كاستعداد الضحك
للانسان فانه لا يوجد في غيره وهو الظاهر الضابط المذكور في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي
على ما قال سر ان المعنى العام اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق في
الكلي في الخارج لكان له هوية اي تعينه متشخصة تمتاز اي ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن
غيره اي من الماهيات الخارجية لا يتصور الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره
لصارت اي تلك الهوية متشخصة اي جزئية تمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرناه والاول
اصح لان اصطلاحه في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشخص كما تقدم وقد فرضت عامة اي كلية
لا تمنع الشركة هذا محال وبعبارة اخرى الموجود في الخارج لا بد له من تشخص لا شركة فيه لغيره فما
لا تشخص له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تشخص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي اما ان يكون
متواطئا على كثيرين بالسوية كالاربعة على شخوصها اي كوقوع الاربعة على جزئياتها ويسمى العام
المتواطئ اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطئ اي المتوافق افراده في معناه كما
في اكثر النسخ وتسمى العام المتساوي المعنى كما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كما
في الشيخ والعجوز وسايره فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان الشامل للوجود
في الشيخ والواجب اتم منه في العجز والممكن ويسميه المعنى المتفاوت لتفاوت افراده في معناه ويسمى
ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ او مشترك لشباهته كلا منهما من وجه ثم
قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتاخر كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون

بالاولى والاخرى كهذا المثال ايضا فاذا كثرت الاسماء لمسمى واحد تحقيقا مترادفة كالليث والاسد
واذا كثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها لمعنى واحد تحقيقا فانه مشترك كالعين على
الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي
كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عنه لاتحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك
اللفظي ومثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قسم مسمى المشترك المعنوي يتكثر
باعتبار حصصه في الافراد على ما ذهب اليه في التلويحات فليس الكلام في ذلك بل في
المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شئ واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه
لمناسبة بينه كالفرس على المنقوش او المجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته للماء او ملازمة كاطلاق
اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لملازمتهما تسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا
وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الموضع الاول وان ترك يسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل
هو الشرع كالصلاة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة
والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل
ما يدب على وجه الارض ثم تقلب لذوات الاربع واصطلاحا ان كان الناقل العرف الخاص
كاصطلاحات النحاة والنصاع وغيرهما الفصل الثالث في وجه الحاجة الى المنطق
وتقريره هو ان معارفنا اي الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست
كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا لا نحتاج في تحصيله الى الفكر اي ولالما احتجنا في تحصيل
شئ اي الفكر ولا كسبية والا لما حصل علم شئ بل بعضها نظرية اي بديهية لا تفتقر
الى الكسب من حيث هي غير فطرة اي وبعضها غير فطرة تفتقر اليه من حيث هي وباعتبار
هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير

الفطري

الفطري ودخلت في قسم الفطري اي لانها لم تفتقر الى الكسب من حيث هي تصديقات
بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها
على شئ آخر والفطري اي البديهي من التصورات لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب
كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في
جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي الكسبي من التصورات
ما يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور
طرفيه في جزم العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث وقديم والمجهول
اذا لم يكشفه التنبيه والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي تشتمل عليها النفس على ما صرح
في التلويحات حيث قال من الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى معلوم آخر وكثير من
العلوم كذا ومن ينبه غيره فلا يحتاج الى ان يكون فطريا وليس لها ما يوصل اليه بالمشاهدة الحقة
التي للحكماء العظماء كمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها
بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنها غير
الخيال او اذا لم يكشفه التنبيه وليس ما شاهده فلا بد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور معلومة
مناسبة ترتيبا خاصا تتادى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل
لكل مجهول معلومات تناسبه الموصلة اليه دون ما عداه وليست المعلومات بالمناسبة يوصل الى
المجهول كيف كانت بل لا بد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكشف نقصوله لا بد له
اي لذلك المجهول من معلومات موصلة اليه ما اراد فيه بقوله ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول
منتهية اي معلومات منتهية في التسلسل الى الفطريات والا لزم الدور ان انتهى المعلومات الموصلة
الى المجهول في التسلسل اليه والتسلسل ان لم تنته اليه وكان لزوم الدور والتسلسل باطلا فالامتناع

يوقف الشيء على نفسه صح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل وقال والا لتوقف
كل مطلوب على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم اي مكتسب قط لتوقفه على
محال وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة وهو محال لحصول العلوم الكسبية ولان المعلوم
ينزل من الفكر منزلة المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر بكون كل منهما صحيحا وفساده
بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة من تام وناقص وباطل يشتبه
كما سبق انشاءه والفطرة لا تفي بتمييز هذه الاحوال ولذا خالف العقلاء بعضهم
بعضا ولا الشخص الواحد نفسه في وقتين الا من ايد بروح قدسه وبه الاشياء فكان يحتاج
الى آلة تميزه تحفظه عن الخطأ وهي المنطق فهو علم يتعلم فيه ضوابط الانتقال
الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه الضابط السابع في التعريف وشرائطه
وتقريره ما هو ان الشيء يعرف بما لا يعرف اذ التعريف ما يحمل لما لا يعرف الشيء
الا لمن يعرفه والا كان تحصيلا للحاصل ولان معرف الشيء ما يكون اعني قولا يكون معرفته
سبب لمعرفة ذلك الشيء او تميزه عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف بامور لا بامر
واحد كما ذهب اليه المتأخرون من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان
التصور المجهول انما يتحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف
لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب وان استلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان
معلوما كان المطلوب معلوما للعلوم تخلفه عنه المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا ما ياتي به اي الكسب
لجواز كون التراكيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة لا تدل على المطلوب بالمطابقة والا
كان اسما له انما تدل عليه بالاستلزام وهو موقوف على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم
الى الملزوم وتلك القرينة ان صرحت بها انقلب لفظا آخر بازائها كان الدال بالحقيقة

شئ

شئ لا شئ واحد ولان انتقال الذهن من شئ الى شئ على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة
فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة بالنفي وذاتها
لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة
ما فصل القول بجواز كونه مفردا او اذا استحال ان يكون التعريف بامر صح ان يكون بامور مختصة
اي يختص تلك الامور بذلك الشيء باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه له اما المختص الآحاد
وهو ان يكون كل واحد واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا بالشيء كقولنا في تعريف
الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس او تختص البعض وهو ان
يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل
او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك فهو حد تام او رسم تام وان كان
جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك كان حدا ناقصا او رسما كذلك كذا ان كان عرضا
عاما كما اذا قلنا انه ماشي بالجوهر وقلت انه ماش ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون التعريف
بامور لا تختص احادها بالشيء ولا بعضها بل تختصه للاجتماع وهو ان تختص بمجموعها بالشيء دون شيء من الآحاد
وتسمى الخاصة المركبة لان اختصاصها انما حصل بالتركيب كقولنا في تعريف الخفاش انه طائر ولود فان
كل واحد منهما اعم منه والمجموع مختص به وهو ايضا رسم ناقص والتعريف لا بد وان يكون اظهر من الشيء
سواء كان تعريفا حدا او رسما لان معرفته سبب لمعرفته لا مثله اي لا مما يساويه في الظهور
والخفاء اعني في المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا مما يكون اخفى من الشيء او يكون لا يعرف
الا بما عرف اي ولا مما يكون لا يعرف الا بالمعرف يقول الفاضل في تعريفاته انه هو الذي
لا ان غير صحيح فانهما متساويان في المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الآخر لان المتضايفين
انما يعلمان معا وشرط تعريف الشيء ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول مع

ان معرفته سبب لمعرفته لا معه كما في المثال فان اكثر النسخ قبل الشيء لا مع الشيء او تقال وفي اكثر النسخ
او يقال وكلاهما يحتاج الى تاويل وهو ان يقال او قول ليصح العطف عليه او يقول القائل اولا
يصح عطف الفعل على الاسم الا بتاويل الا ان يقال هو الاستفصل المساوي بالنفس والنفس اخفى من البدن
وهو امثال تعريف الشيء بالاخفى وهو ظاهر وكذا قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح
لانه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ونهاية انه
والنهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول والزوج
هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الاخر واللذان لا يزيد
احدهما على الاخر اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوي لانه ادخل في الخطا
لان المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الخلل في التعريف ان يكون بالمساوي و
ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من بعض الوجوه
او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي
تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف الا به يقتضي تقدمه بمراتب كما في
الدور الخفي ومعنى تعريف الاثنين والدور الخفي اقل شناعة من الظاهر واردأ في الحقيقة منه
لكثرة المراتب في تقدم الشيء على نفسه فيه وليس تعريف الحقيقة بمجرد تبديل اللفظ اي ليس تعريف
الشيء عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما يقال لمن يعرف الخمر دون العقار العقار
هي الخمر فان تبديل اللفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ وهو انما ينفع
في معرفة اللغات ومعنى الالفاظ لا في معرفة الحقائق والاضافات يجب ان لا يوخذ في حدودها
السبب الموقع للاضافة لانه لا يمتنع تعريف احد المتضايفين بالاخر لان العلم بهما معا ووجوبهما
في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف فيجب اخذ ما يجردهما عن الاضافة

وتعريف

وتعريف كل واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة مستقلا مثاله العقل ثم الشخص الانساني الذي يتولد من الآخر
منها فيحصل حداه من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب انه حيوان
تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اي من حيث هو تولد آخر من نوعه من نطفته والحيوان
احد الداخلين في المضاف فقط وهو الاب والذات المضافة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد جعلنا
عاريين عن الاضافة وقوله آخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار هذا السبب وان
من التكرار في المحدود والا لا يمكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة وتمكن
المقصود وتحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار يحصل البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء
لا يتوقف عليه والمشتقات يؤخذ في حدها مبدأ الاشتقاق مع امر آخر هو بحسب
موضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء قام به السواد وانما ذكرها عقيب الاضافيات
ليعلم انها ايضا مما يجب التكرار في حدودها لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران في التعريف
اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها كما المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا
شيء قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني
ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف **فصل** في بيان ان الوقوف على
الحدود الحقيقية صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الاغلاط
الحد بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه منقطع به في المعلوم يعرفه لا يقتصر على الذي يجب
الماهية والحقيقة وتقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء حدا
وذلك يشتمل على ان يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه اذ الحد في اللغة المنع وكانه اشار
الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رحمه الله حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على ماهية الشيء
اي هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه انما يتقيد به في المباحث

اللفظ دون المعنى وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم ان وقوع اسم
الحد على الرسم وان قصر لاشتراكهما في انهما يدل على الماهية مطابقة واما فصل بالالتزام ووقع
الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء او غير
وهو ما لا يكون كذلك كما هو مركب من امرين او امور متساوية او بمساوية لها مثلا وتركب الحد
في الاصلية من الذاتيات اي من الجنس الذي هو جامع المقومات المشتركة والفصل الذي
هو جامع المقومات المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقة لا ان الحد
لا يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق
مركبة منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم مخصص بالحقايق الاصلية اشار الى التعميم بقوله ويكون
اي الحد دالا على الذاتيات اي كنه الحقايق الاصلية والامور الداخلة في حقيقة اي حقيقة الشيء
كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا لان جميع اجزاء الشيء واحد سواء تقوم وجود
خبرها العام بالخاص او لا وله تحمل الزيادة والنقصان كما الحد الناقص وتعريف اي وتصطلح
على تسمية الحقيقة بالعوارض من الخارجيات سما تركه ما دل على اجزاء الشيء وعوارضه اذا
الرسم هو الاثر في بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات سما وقع في كثير من النسخ وتعريف
الحقيقة من الخارجيات سما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة واذ العوارض
لا يكون الا خارجية ومن اشتراك اذ لفظ الخارجيات ليست على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات
والكل متقارب الى الحق لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت ومنبت
كما علم الاول اتباعه من المشائين خور كالهيولى والصورة المسطحين الغير المحسوسين لهذا
بهم الى ان كل جسم طبيعي مركب منهما لكن فسر بعض الناس اي من المتكلمين وغيرهم ونكره بعضهم
وفي بعض النسخ ونكره بعض الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء

التی

التی لا تحوی من القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما سيعرف ذلك الحدود
وهي في الفعل بل من المقالة الثالثة فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اي
الجسم فيتعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اي اسم الجسم عند الجمهور
موضوعا الا للمجموع لوازم تصوره اي الا للمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس
ثم ان كل واحد من الماء مثلا والهواء اذا اثبت ان له اجزاء غير محسوسة نكرها بعض الناس
كالاوائل من القدماء والمتكلمين من المتأخرين فتلك الاجزاء عندهم اي الهيولى والصورة
عند المنكرين لا مدخل لها فيما نفهمونه اي من لفظ الجسم لانهم نفهمونه دون تلك الاجزاء *
وكل حقيقة اي من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله اي وحال الجسم والواو للحال وتقديره
والحال ان الحال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس منها
اي من تلك الحقيقة المركبة الا امورا ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية بها هو الواضح ولهم فاذا كان
حال المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة علاوة على طريقة المشائين
كذا اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف حال الاجناس التي منه اصلا اي من الجواهر
العقلية والنفسية لكون تعريفها بالحد على ما يذكره المشاءون اصعب ثم الانسان اذا كان
له شيء يحصل انسانيته وهو نفسه الناطقة وهو اي وذلك الشيء مجهول للعامة والخاصة من
المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم لان حقيقته جزئية احدا
جزئيها الجسم وشأنه ذلك لا يعلم منه حقيقة بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه وايضا مستبعد
النطق جزئي بعض الحقيقة اي بحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبدؤه لا يعلم الا
باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة ولا اوائل الى ان يد حالة كذا اي في التعامل معرفة
نفسه بطريق المشائين فكيف يكون حال غير اي من الجواهر العقلية التي لا تتعلق بشيء اصلا ولا تحس

يعني يكون لا محالة معرفتها سلك الطريقة عائد الصعوبة على ما نذكره اي في هذا البحث
ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثانية قاعدة اشراقية في هدم قاعدة المشائين
في التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤون ان الشيء تذكر في حده اي في تمام الذاتي
العام والخاص الذاتي العام الذي ليس بجزء الذاتي عام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة
الكلية التي هي معبر بها جواب ما هو كالانسانية والفرسية وغيرهما يسمى الجنس اي القريب لتلك
الحقيقة ولهذا قيد بقوله الذي ليس بجزء الذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه
وان كان ذاتيا عاما للحقيقة اي للنوع لكنه جزء الذاتي عام آخر لها وهو الحيوان والذاتي
الخاص بالشيء الذي عرفوه فصلا ولهذا يتبين ان نظم التعريف اي تعريفه ونظم وترتيب
صناعي غير هذا المذكور او لا نظم له قد ذكرناه في مواضع اخرى من كتبنا واشهرها وهو
ان الجنس كلي كذا وكذا والفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه ثم سلموا ان المجهول لا يوصل
اليه الا من المعلوم اي السابق عليه فالذاتي الخاص بالشيء ليس بمعهود لمن يحوط في موضع آخر
لمن يعرفه في موضع آخر بعدم وجدانه اتاه في غيره فانه ان عهد في غيره ولذلك الشيء
لا يكون خاصا وقد فرضناه خاصا به هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر للحس
وليس معهودا فيكون مجهولا معه اي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم بالمعرف
على العلم بالمعرف فاذا عرف ذلك الخاص ايضا ان عرف بالامور العامة اي الذاتية فيه
وفي غيره والصادقة عليه وعلى غيره دون المختصة فلا يكون تعريفا له لوجودها في غيره وامتناع
كون المشترك مميزا والجزء الخاص حاله كما سبق وفي اكثر النسخ على ما سبق اي من كونه ليس بظاهر
للحس ولا معلوم بوجه فيكون مجهولا معه فليس العود اي في تعريف المعرف الا الى امور
محسوسة اي ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة

والكشف

والكشف وتلك الامور الظاهرة بالحس او العقل انما تصلح للتعريف ان كان تخص الشيء اي
الذي تعريفه تعريفه بجملتها اي جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم شرحه وعلم
كما هذا انما بعد ما بني في الفصل الثالث من المقالة الاولى وحاصل ذكرناه ان التعريف انما
يكون للحقائق المركبة من الحقائق البسيطة المعروفة فيعرف الجمع بالاجتماع في موضع ثم ما ذكر ما عرف
من الذاتيات لم يبن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمسترشد او المنازع المطالبة بذلك
وليس معروفا حينئذ ان يقول لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثير من الصفات اي
صفات الاشياء غير ظاهرة اي لنا فان معارف الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء مجهولة عنده
ولا يكفي ان يقال لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه فان لهم ان يقولوا هو معرفة الماهية
ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال انما تكون الحقيقة عرفت اذا عرفت جميع ذاتياتها فاذا اتفق
جواز ذاتي آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبين ان الاتيان
بالحد كما التزم به المشاؤون اي بما تركب من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز
ذاتي لم يعرف وصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدلوا
في اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص وصاحبهم اي
وصاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات بامور
تخص بالاجتماع كقولنا في تعريف الانسان انه المنتصب القامة البادي البشرة العريض الاظفار لان
كلا منها وان جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات ويحصل تميزه
عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية اخرى لم نعرفها ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هي في تحديد
بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعبارة فانا اذا عنينا بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة
البادي البشرة كان حدا بما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان ناطق

على نص الاطفار فان كل واحد مما ذكره الاول ذاتي بحسب المفهوم والعبارة ولا يجوز تبديل
ذاتيات الحد ولا الزيادة والنقصان فيها وهذا ليس برسم لانه باللوازم والراسم يعرف
بان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات بل لامر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد بحسب
فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كل منها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم
اصح مما بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة وهذا معنى كلامه في المطارحات
هذا اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي
المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلاثة لان المعرف اما ان يتركب من الجنس
القريب والبعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحد والثاني اما ان يكون من الجنس
او العرض العام والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال
في تعريف النفس انه شئ نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما
يتعلق بالتصديقات المسماة بالتركيب الخبري وكتب بها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء
والتمثيل وانما انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لابد فيهما من
تناسب اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك واما بالاشتمال فان كان باشتمال الحجة على المطلوب
فيسمى بالقياس فان القياس يجري بحكم الكلي على الجزئي فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي
هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال
المطلوب على الحجة فيسمى بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذا من تتبع القرى قرية فقرية وخروج
من واحدة الى اخرى فالمستقري يتبع الجزئيات جزءا فجزءا ليتحصل الكلي والمطلوب هو الكلي
يشتمل على الحجة وهي الجزئيات واما بغير الاشتمال فلا بد فيه من تشابه لهما مناسبة به وهو التمثيل وانما
كانت اصنافا ثلاثة لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس

المقسم

المقسم الذي هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي ذكر فيه المثال كما يقال المؤثر في الشيء مؤثر
في ذلك الشيء كالمساوي للقدر وهو في الحاجة حشوا فقال القضايا الشائبة في الحجج وموادها اي القضية
واقسامها وهي تشتمل على ضوابط الضابط الاول في رسم القضية والقياس واقسامهما وتقدم الجزء
على الكل عرف القضية اولا لان القياس يقال هو ان القضية اول ما يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه
او كاذب فيه فقوله يخرج المفردات التي هي التصورات لانها لا تنسب الى صواب او خطا الا باعتبار
مقارنة حكم ما او بحيث يخرج المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي
والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر ككون
خبرا بالعرض كما يقال افضل كذا ويراد انه يفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف
ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما
من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فهذا اعرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق
فيه او كاذب ليتعين معناه من بين سائر المركبات وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم
دور وعلى هذا فالقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فقوله جنس القياس ان
كان مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والذهني بالاشتراك والتشابه
ومؤلفة من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم عنها لذاتها عكسها المستوي وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم
وفيه نظر فان القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانه ما لم تنقل معها بنقيض
او بالفكر بان هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئية لا يلزم في الذهن لها عكس وبهذا بان ان الحكم التصديقي
لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المحافظة في ذلك لا تحوي نفعا العلوم ولا يخلو هذا النظر اما مستقيم
اذا كان المراد باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانه قال من قضايا لان مقدمات لئلا يكون التعريف
دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات كقولك

انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول
اخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونها مسلمة في نفس الامر لما كان الحد جامعا لخروج مثل
الخلف ونحوه مما ذكرناه عنه والمراد من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل
وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو بقية الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري وبين كون اللازم كذلك
والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عما يترتب على ما نص عليه في التشكيكات احدها عن الاضرب العقيمة
اذا تصادق فيتوهم انه منتجها لخصوصية المادة صادقة كما تسلم لا انا نقول كقولنا كل انسان حيوان
وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق
فكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق فانه تصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك للمادة الصادقة ثم
لكونها كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف لان المواد تجعلوا في ذلك من ايراد
المثال لتسهيل فهم المعنى ومن تجريد الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة لمزيج عن الطريق لبعض
المعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى خصوصية بعض تلك المواد لخصوصية الصورة
المصورة على ما تبين من الشكل وما ينتجها عن نتيجة لينتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا بمقدمة اخرى
لم تذكر مثل قولنا العالم بعدم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا ينتج من هذا القول
الا بانضمام مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم الى النتيجة التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث
فيكون ذلك القياس وان كانت منتجا بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض
واحترز بقوله اخر عن صدق احدى المقدمتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحدة
منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به المغايرة بالنسبة المخصوصة
الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان قولنا لا شيء من ج ا
وبعض ب ا منتجا في اول الاشكال لبعض ج ليس ب مع كونه عقيما فيه بل انما يكون منتجا في قياسات

يستلزم

يستلزم قولنا بوضع او لا شيء من ب ا ج وهو احد القياس وهذا امتياز الاشكال بعضها عن بعض
فان قيل قولنا ان كان ا ب فج د لكن ا ب اخص فهم انه قياس وهو نتيجه ج د وليس ذلك اخرى بل هو
داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي قلت ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت مثل
هذه حيث هي داخلة في القياس عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي
قضية جزءا من قياس فلا انتقاض بها والقضية التي هي بسائط القضايا هي الجملة الخالية عن حرف
ادوات الربط الى معنى لا الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين هو الاخر
او ليس مثل قولنا الانسان حقيقة حيوان وليس هو انسان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا لكان
عدم الفائدة لكونه حمل الشيء على نفسه ولانهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق على احدهما انه الاخر
ولكن لا بد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فيكون معنا ان الشيء الذي يقال له انسان فهو بعينه يقال
له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه بالشيء قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول
كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد
هو الانسان والكاتب وهو الضاحك مضافا اليه وسميت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا
عنها على طريق المجاز وقد يحصل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحدة منهما عن كونها
قضية وربط متصل بينهما فان كان الربط بلزوم يسمى شرطية وهذه التسمية اعني تسمية المتصلة بالشرطية
مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وما قرن به حرف الشرط من حروف كان وكلما واذا ومتى واخواتها يسمى المقدم وما قرن به حرف
الجزاء وهو الفاء يسمى التالي وان اردنا ان يحصل منهما اي من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية
حملية الاستثنائية عين المقدم يلزم منه عين التالي كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا
او الاستثناء نقيض التالي لينتقض المقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانما

وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع
والا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة
ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين
هي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف الآخر او رفعه واستثناء الوضع
او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات لتكرره تارة حال كونه جزءا من الشرطية
وتارة حال كونه مستثنى ويشترط فيه ايجاب الشرطية والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية
المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق
وعدم الاتصال من نقيض الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم
بالوضع والاتصال واستثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدم الشرطية اذ الاستثناء ينتقل
لكنه كذا اما او في جميع الاحوال او ليس كذا اما او في جميع الاحوال ان لم يكن وقت الاتصال او
الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغاير الحال الاستثناء
فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي فانه قد يكون التالي اعم من المقدم
كقولنا ان كان هذا اسود فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه كقولنا لكنه ليس باسود رفع
الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز ان يكون لونا آخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه
كقولنا لكنه لون وضع الاخص وصدقه وهو انه اسود ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس
بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس باسود وهو في غاية الوضوح كلي ربط بين الحمليتين
بعناد تسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر
من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام او غير
متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة

نقيضه

نقيضه حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كان في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر
فيسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية ومما هو اخص من نقيضها ولهذا امتنع اجتماع جزئيها على الصدق
فان صدق الشيء الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق
وانه محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما لجواز الكذب بالاخص مع الصدق بالاعم واما لانه
لو امتنع لكان كذب كل يستلزم عين الآخر فلا يكون كل اخص من نقيض الآخر والمقدر خلافه وان
كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق يسمى مانعة الخلو وهي
مركبة من قضية ومما هو اعم من نقيضها ولهذا تمنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم
يستلزم كذبه مع الاخص الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال ولا تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق اما لجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما
كذب الآخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو محال وان كانت
في طرفي الثبوت والانتفاء فتسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد
اما زوج او لا زوج او مساويه لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو
لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربع
الباقية وقس البقية عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الجمع بين جميع اجزائها والخلو عن
جميعها كما ذهب اليه الاكثرون وشعر به لفظ المصنف جاز تركيبها من ثلاثة اجزاء ولاستلزام الثالث
الخلو عن الاخرين فلا يكون منها امتناع الخلو والمقدر خلافه والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزائها
ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم مشروحا وان اريد ان يحصل منها اي من الحقيقية قياس يسمى منها
عين ما سبق كقولنا لكنه زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض اي كقولنا فليس بفرد او فليس احد الاربعة
الباقية ونقيض ما سبق كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين الآخر كقولنا فهو فرد او فهو

زوج وان كانت اشياء اجزاء كثيرة اسمي بعض واحد كقولنا كذا ليس بجنس ومنفي منفصلة في الباب
كقولنا هو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تركب من متصلتين كقولنا ان كان كلما كانت
الشمس طالعة فالليل موجود وقد تركب منها منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والتصرفات اى في تركيب كل
من المتصلة والمنفصلة من قضيتين كثيرة وهي خمسة عشر لان القضيتين اما ان تكونا حمليتين او متصلتين
او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا
عن التالي بالطبع كما هو في الوضع لجواز كون التالي اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون
العكس كان في طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفي طبع التالي ان يكون لازما
عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخرة في المتصلات الى قسمين اذ
المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة وكذا المركب من حملية ومنفصلة
ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان
لا يتركب اجزاء المنفصلة من اكثر من اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب
والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها لخرجت اقسام لا الى نهاية واشتباهها لا يخفى على الفطن
كما قال ومن كان له قوة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون اي قانون تركيبها
واعلم ان الشرطيات تصح قلبها الى الحمليات بان تصرح باللزوم او العناد فتقول طلوع الشمس
ملزوم لوجود النهار او معاند له واليه يشير بقوله فكأن الشرطيات محرفة عن الحمليات اي كل شرطية في تقدير
حملية حذف منها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة بالاداة وهو ظاهر ولانه اذا بتغيير
بعد حصول الشرطية حملية وتحصيل الا احوال خارجة مضافة لا متنوعة جعلت الحملية والشرطية
اصنافا لا انواعا فالقضايا بالذات اثنان في حصر القضايا او باعتبار ايجابها وسلبها ونحو ذلك فرع

اولا

اولا في الشرطية فقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان كذا او اما او اما فيصح ان يكون اي
الحكم باللزوم او العناد دائما اي في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او في
بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فمعنى اي ذلك الحكم انه في كل الاوقات او في بعضها
واما يكون مهملا مطلقا وفي الحملية اذا قيل الانسان حيوان يتعين ان كل واحد من الانسان كذا
او بعض   فان الانسان لما لم تقتض الاستغراق اذ لو اقتضت كان الشخص
الواحد انسانا ولا اقتضت البعض التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل هي صالحة لهما فتعين ان الحكم
هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون اهمالا فقط وهذا ظاهر غني عن الشرح فالقضية التي
موضوعها شخص اي جزئي تسمى شخصية اي جزئية كقولك زيد كاتب والتي موضوعها كلي
ان كان قد بين فيها الحكم على كل واحد اي المحصورة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
او لا شيء من الناس بحجر في السلب اي السلب الكلي فان لكل قضية ايجابا وسلبا اي اثباتا
ونفيا وفيها تخصيص بالبعض اي او الكمية الموضوع الشامل الذي تخصص ببعض افراده
اي المحصورة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان وتسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا
مثل كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرها كلا شيء ولا واحد في السلب الكلي وليس كل
وليس بعض وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل
بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها وان فوات العكس وليس بعض قد
يستعمل للسلب الكلي كقولنا ليس بعض الناس بحجر اي لا شيء منهم بحجر وكالا مثل للايجاب وبعض ليس
لا يستعمل للسلب الكلي ويستعمل للايجاب المعدول كقولنا بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان
على بعض الحيوان والقضية المسورة اي وتسمى القضية المسورة محصورة وهي اما كلية او جزئية
وكل منها موجبة او سالبة فالمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة كان

او سالبة سميت به القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي اي وسميت التي
عين فيها الحكم على البعض اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة بعضية لما في البعض
من الاهمال وفي المهملة البعضية الشرطية بقول قد يكون اذا كان اي اذا كان ا ب فج د
مثلا او اما قد يكون اما ا ب او ج د والبعض فيه اهمال بعض فان بعض التي كثيرة فيجعل
لذلك البعض في القياسات الا خاصا ولكن مثلا فيقال كل ج كذا فهي قضية محيطة فرد ل
عنها الاهمال المحيط ولا يمنع بتغيير البعضية الا في بعض مواضع العكس والنقض اي انما
منع بالمحصورة الجزئية في بعض بل النقيض والعكس لان في العلوم فانه لا ينتفع فيها الا بالمحصورة
الكلية فلذلك حصر بالمحيطة وكذا في الشرطيات اي يحتاج ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة
كلية نهار يعني الاهمال المحيط كما يقول قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فليعبر ذلك
الحال ويجعل مستغرقة فيقال كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق وكون
طبيعة البعض اي بعض الاحوال مهملة لا يكثر لكثرة احوال الشيء والحاصل ان بعض احوال المقدم
في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا المهمل مخلط يجب جعله كلية لموضوع من
الخلط ومنع به في العلوم فكذلك ذاك واعلم انه ليس المراد من المقدمة الكلية اللزومية اذ
التالي لازم المقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير
التي يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون ج ز ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا كانت
المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات متعددة ان كانت كل منها مستقلا لما يشترى الا يستلزم
ولان المقدم كلما صدق مع صدق ذلك التقادير يصدق التالي في الموجبة لو لم يصدق في
السالبة والا لتضاربت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة
ولا لزومه في السالبة يتحقق بطبيعة المقدم من حيث هي غير ان يكون الاوضاع اثر في ذلك

واذا

واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم والحاصل التي يمكن فرضها لا التي تفرض احترازا من اللزوم على
تقدير عدمه فان التالي مع فرض ان لا يكون لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن شرط اللزوم
الفرد الثلاثة على تقدير انقسام المثلث بمتساويين واما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي
ولا لزومه متعلق بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة ويظهر كل ما ذكرنا
بعدد الجزئية كلية باعتبار الاحوال مع مقدم الجزئية بهذا الحد ان يتصور معنى المتصلة الكلية
والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات اوردها المتأخرون هـ اذ المخصص عن العموم اي المحققة
التي هي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا مطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون ان نعين ذلك
البعض فاذا اهمل مع ما قل لا تبقى القضية الا المحيطة فان الشيء اخص اي القضايا بالتخصيص لا تطلب لها
في العلوم اي المحققة او لا برهان على الجزئيات الفاسدة وحينئذ يصير احكام القضايا فهو
ابسط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر في
احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة
عنهما صالحا للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول
بالموضوع وصار المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب وحقيقة الموضوع والمحمول تجري من
الحملية مجرى المادة ولهذا لا تجب القضية عند وجودهما والنسبة منهما تجري مجرى الهيئة والاجتماع
التي هي الجزء الصوري ولهذا تجب القضية بها ومن جهة قال من جهتها الى آخره واللفظ
الدال على تلك النسبة كلفظ هو ويكون ونحوهما تسمى الرابطة وقد تحذف اي الرابطة حذفا
لا في المفهوم اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات كما
في العربية وانما قال في البعض لانها لا تحذف في البعض كما في الفارسية الا نادرا اذ لا تحذف

فيها لفظة است من قولهم زيد دبير است وتورد بدلها اي بدل الرابطة هسته يا سره
بالنسبة كاثبات الالف واللام في الموضوع دون المحمول كقولك الانسان حيوان فانه بمنزلة
قولك هو بعينه والتركيب الخبري الابدي الا ترى انه لو فصل الانسان حيوان بالتنوين فيهما
او الانسان الحيوان لما كان القول خبرا كما يقال في الفرس زيد كاتب والنية المستورة فيه
كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كونه خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان
معرفة لاحتمال كونه صفة له ولا يعلم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولك زيد هو الكاتب
وقد تورد اي الرابطة كما في زيد هو كاتب وليس في هو الارتباط الذي تضمنه لفظة كاتب
الذي هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ونحوهما المحمول المحتاج الى ارتباط اخر
بالمبتدأ وهو المدلول عليه بها بلفظ هو ولمغايرة مدلول الرابطة لمدلول الضمير المستكن في
المحمول اذا كان مشتقا او كلمة يعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم والسالبة التي يكون سلبها
ما هما للرابطة وفي العربية ينبغي ان يكون السلب اي حرفه متقدما على الرابطة لينفيها كقولهم
زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب نفسه بالرابطة اي كان ارتباط المحمول به صار اي السلب
جزءا احد جزئيها اي احد جزئي القضية وهو المحمول لربط الايجاب بعده باقي كما يقال في
العربية زيد هو الكاتب فان الرابطة اي الايجاب باق وقد صار اي الربط السلب جزءا المحمول
فانها ثم ربطها بعده بالموضوع فلم يرتبط هو اللاكاتب وهو المحمول القضية موجبة تسمى معدولة
اي موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة السلب نظرا الى وجود حرف السلب
فيه وفي غير العربية هذا لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب لاختلاف المفهوم
من التقدم والتأخر بحسب اللغات الا ترى ان تقدم السلب على المحمول في الفارسية يقتضي العدول
كقولك زيد نادبير است وتأخره عنه يقتضي السلب كقولك زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة

في الصور

في الصورتين فالمعتبر في العدول ان يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءا منه سواء كان متقدما
على الرابطة كما في الفارسية او متأخرا عنها كما في العربية [illegible] دام الربط حاصلا والسلب جزءا من
الموضوع او المحمول في موجبة الا ان يكون الاول موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة المحمول
الا ان يكون السلب [illegible] الرابطة فانها حينئذ تكون سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فهو
ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فتكون موجبة لكنها معدولة الموضوع فان الفرق
اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حيث
لم يكن عرف تخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان
يضع ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فالقضية موجبة معدولة
صادقة او كاذبة واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت
في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم يعني بين لزوم الجزء السالب المقدم
في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم الجزء الموجب في المتصلة السالبة فالمحمول [illegible] سواء كانت موجبة
او سالبة وقد يكون موجودا وقد يكون [illegible] في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون [illegible] الاحكام
بما لا يكون متصورا واما في الخارج فان كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى وجود الموضوع في الخارج فان
ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع ثبوته في نفسه الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم
في الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه ولو اقتضى الخارج لكنه بعض السلب عنه فكانه قيل زيد ليس بموجود
في الذهن ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج لا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز السلب
عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصير بخلاف قولنا العنقاء هو في الاعيان لا بصير فانه
ان يضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فقضية [illegible] الى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني
لا يثبت الا على ثابت في ذهن الموجب على انه في العين لا يكون الا على ثابت في عين اي بخلاف السلب على انه في العين

فانه ليس لكونه الا على ما عرفت كما عرفت ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة
المعدولة اعم من الموجبة المحصلة اذ اشتراك الاجزاء والشرطيات ايضا اى هى مثل الحمليات
في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وهنا اكثر النسخ ان كثرت السلوب فيها والربط اللزومي او العنادي
بان يقول ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس زوجا او ليس
فردا فالقضية من جهة الاتصال اللزوم والعناد في السالبتين فتعلق الربط اللزومي والعنادي
كون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر والسالبة اذ دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد كاتبا
من غير اعتبار [illegible] اخرى كعدول مثلا كقولنا ليس زيد هو لا كاتب تكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب
بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب [illegible] على الاول المحمول جزء المحمول او الموضوع كجعل العقد
سالبة كما عرفت اذ اعلم ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي متقدم سلب البعض
فحسب قد تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة عن البعض بالالتزام وعن البعض
بالعكس والمسور فيها سلب البعض لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح
واذا قيل ليس لا شيء من الانسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا فالذي متقدم هو كون البعض كاتبا
لان قولنا لا شيء من الانسان كاتبا سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس على لا شيء
لسلب السلب الكلي وحينئذ يجوز ان تثبت الكتابة لجميع افراد الناس يجوز ان تثبت لبعضهم مع
السلب عن البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي فكان مسماه [illegible] نقيض
الحال البعض البتة ان الصادق عليه هو الايجاب والسلب على هذا الكون ليس لا شيء سورا للايجاب
الجزئي وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد ولا يكون طرفيهما سالبا كما
كان في ايجابهما اثبات اللزوم والعناد ولا يكون طرفيهما موجب الضابط الثالث في جهات القضايا
وتحقيق الموجهة الكلية في الجهات مخصوص بمفهوم جزئيها وكان فيها وصدرت من نسخ الكلام كلها هكذا

هو

هو ان الجهة نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من النساخ والصحيح هذا
هو ان الجهة نسبة محمولها الى موضوعها اما ضروري الوجود ويسمى الوجوب او ضروري العدم و
تسمى الممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن والاول كقولك الانسان حيوان والثاني
كقولك الانسان حجر والثالث كقولك الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسان
ضرورية الوجود ونسبة الحجرية اليه ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليه غير ضرورية الوجود والعدم
بل ممكنة بالامكان الخاص هذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت
او سلبية تسمى مادة القضية والاول مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة
الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر
اما ضرورية الوجود اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا وهو واضح واما الجهة فهي ما يفهم ويتصور
من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم تلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان
او لم تطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع
عنوا انه ممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولانه مادة القضية
في نفس الامر وليس في نفس الامر مادة ولا الوجوب والامكان الخاص بل لا بد ان يكون
فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات المتقدمة واذا قالوا ليس بممكن عنوا انه الممتنع
وهذا اي وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لا
تسابه الى العامة غير محقق فيه وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان
الخاصي لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فانهم ليس ممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون
ضروري العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخصوص المعنى انه ليس بممكن بالامكان الخاص ما ضروري
الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فنفسه [illegible] وذلك الغير [illegible]

وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن بحسب الواجب وجوده وممتنع بشرط لا كونه واجب وجوده
وعدمه تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن ويرد ان يسأل ان الممكن لا ينفك عنه
الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب والامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود والعدم
مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب لا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته
التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولذا يصدق
على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر
من هذا ان لفظ قسمي الممكن اعني الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق
الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قال لفظ قسمي الممكن لان قسميه معنى الواجب والممتنع لذاتهما
لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان عليه باعتبار الغير هذا قيل
فيه ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق على الممكن لان القسمين الصواب
ان يقال يظهر مما ذكر ان الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان
نوع قسمته بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه الا ان كل واحد واحد مما يوصف
بوصف ج لانك اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الجيم معنى عام اي كلي والا امتنع دخول
لفظة كل عليه ثم عرضت الشخص اليه اي الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي فقولك كل
واحد واحد اذ ليس معناه اي معنى كل ج جميع الجيم اي الكل المجموعي لافتراقهما حيث المعنى
اذ يمكنك ان تقول كل انسان يسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس يسعهم دار واحدة
ولا كلية الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه عام ونوع لا تقع كل واحد من جزئيات ج فرضا ولا
كلية اي كل مفهوم ج اذ يحمل على كل واحد ليس كل مفهوم الشيء كلا لازم واحد ونحوه وانما
تعرض فيها كما تعرض غيره لهما لان كل ج يحتمل الكل المجموعي دون كل الجيم وكلية مفهومه فتعرض لنفي

هو

هو محمول دون غيره المحتمل وان يعرض له في غيره الكتاب اقتداء بالمتقدمين ولا نعني الجيم من حيث هو
جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا لما صح ان المتحرك قد يسكن وصحة
لعدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما امكن ان يسكن اذ لا يمتنع اجتماع الحركة والسكون
في شيء ولا لا من حيث هو ج والا لما صدق كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يوجد مع شيء آخر
الا الشرط من حيث هو ج وشرطا لا من حيث هو ج والى هذا اشار بقوله واذا رأيت لفظة
مثل قولك كل نائم يجوز ان يستيقظ مثلا ادرت ان مقتضى قولنا كل نائم ليس النائم من حيث هو نائم
فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف بالتيقظ بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي يجوز ان ينام
ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية مع
مع الابن لا متقدم عليه بل الشخص الموصوف بانه اب اي بل معناه ان الشخص الموصوف بانه
اب متقدم على ابنه واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير لك ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف
بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير بل لاجل كونه متحركا بالضرورية متوقفة على شرط يعني الحكم
فيكون اي تغير كل واحد واحد ممكنا في نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن في نفسه ولا
نعني بالضرورة اي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فيجب دائما يجب بشرط من وقت
وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني به ان الشيء هو ج في الاعيان والا لما صدق قولنا كل خلاء
بعد ولا انه هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا لما صدق كل انسان حيوان بل نعني به
انه الموصوف به في زمان الوجود من الخارجي والذهني ولا انه هو ج دائما والا لم يصدق كل منخسف
قمر ولا انه هو ج لا دائما والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا بشرط الدوام واللادوام حقيقة ولا انه
ج يصدق كل متحرك متغير ولا انه صفة ج ليصدق كل جسم منقسم والا انه هو ج بالقوة والا كان النطفة
انسانا اي بالقوة الانسان على ما هو مصطلح الفارابي بل انه هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس

عن فانه المصطلح عليه في مباحث صاحب الكشف بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول
مخالف للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له بانه انسان
والحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد من افراد ج من الشخصية وغيرها وبالجملة ما
يفرض في الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من العقود المعتبرة كان موجودا
في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا به دائما او غير دائم وكان حقيقة ج او صفته فانه
ب من غير زيادة معنى في اي حال من الاحوال يعم الموقت والمقيد ومقابليهما فهذه شرائط الموضوع
والمحمول وفيها فوائد كثيرة يتعلق بنتائج الاقيسة وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا تعد ولا
تحصى كما يظهر لمن تامل في منطق المتاخرين من الاشكالات التي اوردوها على المتقدمين فان
مرجع اكثرها للاخلال بتلك الشرائط على ما يتضح لمن تامل فيه حق التامل اثابه الله العزيز وانما اعتبرت
هذه الشرائط ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص ببعضها على ما يتضح من الامثلة ولانه
انما ينتج القياس اذا كان المعنى ما ذكرناه دون ما نقلت الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج
ب كل ب ا ومعناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل ب هو ا يتعدى الحكم من الاوسط
الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوفة به بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعي
فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق زيد انسان وكل انسان اي جميع الناس لا تسعهم
دار واحدة ولا يصدق زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره مما نقلت لا ينتج لعدم
في الكل عدم تكرر الاوسط على الظهور فتامل لمن وفق له حكمة اشراقية في بيان رد القضايا
كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا
والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اي الامكان والامتناع
اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما يقول كل انسان بالضرورة هو

يمكن

يمكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هي الضرورة البتة اي فهذه
القضية هي الضرورية البتة اي فهذه الضرورة هي الضرورة البتة اي الجازمة القاطعة من
البت وهو القطع وفي اكثر النسخ فهذه هي الضرورة البتة اي فهذه الضرورة هي الضرورة
البتة جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان لان الامتناع
والامكان والمستعمل في العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث
المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورية لا غير فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شي او امتناعه فهو
جزء مطلوب لا انه جهة بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولهذا ان ربط الامكان والامتناع
بالموضوع بجهة الوجوب كما تقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او يمتنع ان يكون فالامكان والامتناع
جزء المحمول المطلوب ولا يمكنك ان تحكم حكما جازما بتة اي حتى في مثل ان ج ممكن له ب او ممتنع له
ب الا انا نعلم انه بالضرورة كذا كما في المثال المذكور تقول ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او
بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا نورد من القضايا الا ما نحكم اذ كان من الممكن ما يقع
في كل واحد اي من الافراد الشخصية وقتا كالتنفس صح ان يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس
وقتا وكون الانسان ضروري وقتا ما امر ضروري او كونه ضروري التنفس في وقت ما غير ذلك الوقت
اي الذي فيه التنفس ضروري ايضا امر ضروري ابدا اي في الوجود الخارجي وهذا زايد على الكتاب
فانه وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا والغرض ان الامكان ممكن ضروري
سواء كان الممكن ضروري الوقوع او اللاوقوع في وقت كالتنفس واللاتنفس ان لم يكن كذلك كالكتابة
واذا كانت القضية ضرورية كفى بجهة الربط فحسب كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان
او تعرض كونها بتاتة دونا فانه ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان تقول كل انسان هو حيوان :
لا مثل ان تقول بالضرورة كل انسان من موجبه ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة

القرينة عليها ومنا غيره اي وفي غير المذكور الذي هو القضية الضرورية والمراد ان الممكنة
والممتنعة اذا جعلت تارة لا بد من ادراج الجهة في المحمول نا نس اللفظ وصالة ما تقدم من قوله
كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان
نسلب بعد تعرضنا للجهات اي من جملة اجزاء المحمولات فالسلب التام اي الحقيقي الصادق
هو الضروري اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل اي السلب
الضروري تحت الايجاب اي الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان تقول الانسان بالضرورة
ممتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا تعرض للسلب فيه لان سالبة ينقلب الى موجبة لكون سلبه
غير تام وموجبة دخل تحت الايجاب اي الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان تقول
الانسان بالضرورة ممتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا تعرض للسلب فيه لان سالبة ينقلب
الى موجبة لكون سلبه غير تام وموجبة يدخل تحت الايجاب الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرنا
وعلى هذا المسعى عن التعرض تقول الانسان ليس ممكن ان يكون كاتبا تقول الانسان بالضرورة
ممكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل و باعتبار السلب ايضا
فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي
عبر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء كان قضية السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه فانه حكم ذهني
في اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بنفي المحض لا وجود له في الذهن وهو انما هو من جهة
انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي نفس الامر لا في العقل فانه قد
يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل احكام ذهنية حال الذهني آخر وهو خلو
بعض الاشياء عنهما فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما
منتف او ثابت ولم اي ولهذا البحث تتمة سنذكرها في القضية اذا لم تتعرض فيها جهة في المطلقة

يعني

يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فيحذف مطلقات
حذرا عن الخبط والغلط كما قد حذف مهملة كمية الموضوع يعني المهملة القسيمة للمحصورة لذلك ايضا
الضابط الرابع في التناقض وحده هو ان النقيض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير
فالاختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون من قضيتين وقد يكون من اسماء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف
غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد
كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي
بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في نهار الصوم زيد ليس بصائم اي في يوم الفطر وبالمكان
نحو زيد جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو زيد ليس
ابا اي لخالد وبالقوة او الفعل نحو الخمر مسكر اي بالقوة الخمر ليس بمسكر اي بالفعل وبالجزء والكل
نحو الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه ثمانية شروط بشرط اتحاد القضيتين فيها ليمنت
فقط لا امكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها على ما تبين من الاشياء ولا يخفى ان وحدة الشرط
والكل والجزء مندرج في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل
والقوة في وحدة المحمول وذكر الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد
في النسبة الحكمية لانه اذا اختلف الشيء المعين الآخر غير اتحاد بحيث المسرة غير اتحاد بالى غيره
واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب
والسلب لا غيره كذا يستلزم عدم اختلافهما بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان
بلا حيوان وكقولنا كل انسان حجر ولا شيء من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغني عن قولهم يجب
لنفسه لذاته ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا لانهم احترزوا بقولهم بحث يقتضي ان يكون
احدهما صادقا والآخر كاذبا عن المخصوص بالسلب والايجاب الصادقين نحو بعض الانسان كاتب بعض ليس

الانسان كاتب بالضرورة نحو كل انسان كاتب لا شي من الانسان بكاتب وتقولهم لذا عن المختص
بالسلب والايجاب اذ لا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا الانسان هذا ليس ناطق
وانه يلزم من صدق السالبة كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق وهذه الصورة الثلث قد
خرجت بقوله لذاته اما الاول فالاختلاف فيهما في الموضوع واما الثانية فالاختلاف فيهما في المحمول واما الثالثة فلان
بعض قولنا كل انسان كاتب هو ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب
لا غير ان يدخل حرف السلب على واجب وبذلك وعلى هذا التحقيق التناقص من المختص بالايجاب
والسلب لا غير ولذلك قال ثم يلزم منه اي من الاختلاف المذكور لكسر اه الاتحاد في النسبة الحكمية
ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير فيبقى
اي يكون الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسبة الى الشروط
الحكمية الثمانية والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف فيهما بغير الايجاب والسلب وفي القضايا
المختلطة اي الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما كلية على ما هو المشهور بل نسبت او حيثية
بعضه اي على الواجب ان نسبت او حيثية بعينه كقولنا نقيض القضية البتة وهي القضية التي جعلت
الجهة فيها جزء المحمول الضرورة جهة ربط المحمول كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بها فانقضت
ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بها وكذا هذا غير هذه اي وكذا الفعلية غير هذه القضية
من القضايا ان نسبت او حيثية من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لا غير من تغيير جهته وكذا
نحو ان نقيض كل قضية سورها وما غير في الجهة والكمية هو اللازم المنقيض لا هو واذا قلنا لا شي
اي من الانسان بحجر مثلا فنقيضه ليس لا شي اي من الانسان بحجر وقد يسلب او حيث بعينه في المختص
الا انه لزم من سلب السور في الايجاب بتعين سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب السور في
السلب بتعين الايجاب في البعض وجواز سلب البعض فيه تقدم ذلك مشروحا عنه بيان معنى ليس كل ليس

لاشي

لاشي فلا حاجة الى الاعادة والنقيض التي صدقت بالبعض اي المحصورة الجزئية لم يكن لها
من البعض نقيض اي ليس لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان
انسان واما انه لا يصح بذا الان البعض يحمل المقصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض
الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع النقيض واحدا ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا
لا تناقض ان ولكن اذا عنى البعض وجعل له اسما كما ذكرنا من جعل مسوره كان على ما سبق
اي من ضرورتهما محيط وذات نقيضها من جنسها ولعله ولعل التناقض لا يحتاج الى العمل من جنس
اي في كثير القضايا وتعين لازم نقيض كل منها واد خطته اه وهو النقيض كل قضية ان
يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنى عن من تطويلاتهم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة
فليطلب لعهامن اراد الاطلاع عليها الضابط الخامس في العكس اي العكس المستوي اذ هو المفهوم
منه عند الاطلاق لا عكس النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بعكسه محمولا والمحمول موضوعا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في
جميع النسخ الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند الملزوم لا يلزم منه كذبه عند كذبه
لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان
حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف
بكونه عكسا لاعترافه بانعكاس من الموجبة الكلية مطلقا وكانه حصل منه بقاء الكذب من بعض الكتب
من غير تأمل فيه واما الصدق فيجب اعتباره وسواء كان الصدق محققا في الاصل ومفروضا وهذه التعريف
يختص بالحمليات فان اريد تعميم قيل هذا العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي
بالاخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة وخروج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا
فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها بالاخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار

بالمعنى الاول فقط وكل ما تستر به اوى بيته والصفة فهى منكسة وان لم يستتر بها لم يكن منكسة
ولو صدق معها فى بعض المواد ولهذا يكفى فى كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها فى مادة
واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد فى كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم وتعلم انك اذا
قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان يقال كل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من المحمول
المراد ان الموجبة سواء كانت كلية كما ذكرنا او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا تنعكس كلية لاحتمال كون
المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام كل حيوان انسان لكنها تنعكس جزئية
اذ لا بد من شئ موصوف بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض
الحيوان انسان والى ذلك اشار بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شئ موصوف بانه فلان وموصوف بانه
بهمان وكتب مثلا فاذا كان شئ من فلان بهمان اى من الموضوع محمولا كما اذا كان شئ من الحيوان
انسانا ومن الانسان ناطقا كان كله او بعضه اى كان ذلك الشئ من الموضوع الصادق عليه
المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كله صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان
شئ من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع
صدقه على كله فانه ليس اذا كان شئ من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شئ
مما يوصف بانه بهمان اى انه المحمول يوصف بانه فلان اى بانه الموضوع كان كله او بعضه
اى سواء كان ذلك الشئ من المحمول الصادق عليه الموضوع كل المحمول كما فى العكس كقولنا كل ناطق
انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجسم وهو ذلك الشئ المعروض موصوف
بكليهما اى بهما اى بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه و
كذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة لهذا ذكر قوله كله او بعضه وعطف بقوله فان الجسم
موصوف بهما كما قرره وتقريره بوجه اخصر ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس كلية لاحتمال

المذكور

المذكور ولكن تنعكس جزئية اولا اقل من ان يوجد اى فى الموجبة شئ موصوف بطرفيها كفلان وبهمان
فاذا كان شئ من فلان بهمانا كان اى المحكوم كج او ب فلا بد من ان يكون شئ مما يوصف بانه
بهمان يوصف بانه فلان كان اى المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اى سواء كان العكس كليا
او جزئيا وكونه جنسا يكون تابعا ومن فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور هو تصرف فى الموضوع
والمحمول بالفرض والتسمية فيصح به الغرض لا على وجه قياسى يتغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث
الثالث فيلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبنى على الشكل الثالث المبنى على انعكاس
الموجبة وسيأتى زيادة كلام عليه فى الفصل الثانى من المغالطات واذا قلنا بالضرورة كل
انسان حيوان فيمكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى
ان هذا المعنى جعل عكس الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاح اول قضية عنده الا
انه لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين فانها لا تنعكس ضرورية عندهم
لجواز كون المحمول ضروريا للموضوع كقولنا كل كاتب انسان والموضوع غير ضرورى للمحمول
كقولنا كل انسان كاتب لا انه بالامكان لا بالضرورة وكذا غير الامكان من الجهات كالامتناع
والوجوب ينقل مع المحمول كقولنا بالضرورة بعض الجسم يمكن ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا
فهو انسان لتصير القضية كلها ضرورية بتة وهو من الغلط الواقع من تكثر القضايا واشتباه
البعض بالبعض وعكس الضرورية الباتة الموجبة الضرورية تارة موجبة مع اى جهة كانت
بالطريق الذى مر واليه اشار بقوله فليحفظ وليجرب اى الباتة فان سياق الكلام يقتضى
هذا وان كان السياق لا يقتضى على الضرورة لاطراده فى جميع العكوس الانعكاس على ان شئ
من المحمول يوصف بالموضوع بهما اى انعكس جزئية واذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان
بحجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة المعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها

كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شيء من الج ب ا ن بالضرورة المعنى ان
السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها فانه كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو
ليس لا شيء من الج ب ا ن بالضرورة فبعض الج ب ا ن لما تقدم من انه يلزم من سلب
الاستغراق في السلب تحقق الايجاب في البعض فينعكس الى بعض الا ن ج وعلى هذا الاقتصار
الكذب على العكس دون الاصل وعلى الاصل دون العكس بل يكذبان لان الاصل فلصدق بعض الا ن
ج واما العكس فلصدق بعض الج ا ن واليه الاشارة بقوله والا لان وجد من موصوفات احدهما
اي موصوفات احد من الا ن والج ما يوصف بالاخر وقع على الاقتصار على كذب احدهما اي
كذب احد من الاصل والعكس بل كذب كلاهما كما مر تقريره وقد طعن بعض الاكابر الافاضل من
المتأخرين فيه بان اللازم بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعني تقدير
فرض وقوع الممكن هو ب وهو لا يناقض لا شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر والحق انه ليس
بقادح لانه اذا كان على ذلك التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقديره وقوع الممكن
اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض الدعوى فيحصل المطلوب ولان امكان اتصاف شيء مما يقال
عليه ب بضده ج يقتضي كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك
لانه مع فرض الاتصاف بضده ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه في نفس الامر
قبل الفرض كان من جملته لان فرض وقوع الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا له بل ما
يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملة تلك الذوات من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب
فيكون بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب وبعبارة
اخرى لو كانت ذات ج لا يمتنع ان يتصف ب ح وفرضت [illegible] ذلك من جملة ما يقال عليه ج
فيمتنع ان يتصف ب وكانت ذات ب فقد اتصف قبل الفرض محال لانه يدخل في جملة

يقال

ما يقال عليه ج وان لم يكن داخلا فيها قبله انه لو ادخل شيء مما يمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم
يمكن دخوله فيها لكن الحصر الكلي وهو قولنا لا شيء من ج ب بالضرورة فقد ساوى مع عدم الفرض الكل بعد التمنع و
انما احتج الى الفرض ليصير الموضوع بوصف ثاني لان يحكم عليه فان العرف يقتضي ان يحكم على الذات بما فرض
بالفعل من جهة يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة
عنها واشتهر الطاعن في عكسها على الدوام ستة لا عليها اذ اصدق لا شيء من ج ب بالضرورة فلا
شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام وبالافتراض بعض ج ب كذلك وهو يناقض الاصل
ولانك قد عرفت ان الدوام في الكتاب لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه
ضروريا فاعرفه والضرورية السالبة اذا كان الامكان جزء المحمول لها كما في مثل ما هو احتراز عما لا يكون الامكان
جزء المحمول لها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان كان معها سلب اي في المحمول على مثل
ينقل ايضا اي كما ينقل الامكان وذلك ليصحح العكس لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه كذلك
وكذا ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا مثل ذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل
بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهي تامة موجبة عكسها بالضرورة
شيء مما يمكن ان لا يكون كاتبا هو انسان وقد تحقق فيه اي وعكس الضرورية الموجبة كثير من المشائين
يعني لهذا ذهبوا الى انها لا تنعكس ضرورية لما اشير اليه وفي مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي
السالبة الجزئية اذا اعتبر ذلك البعض اي من الحيوان الذي ليس بانسان بحكم فرسا مثلا وجعل كليا
كقولك لا شيء من الفرس بانسان انعكس اي اما في معنى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب او جعل
السلب جزء المحمول فيقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو ما نحن غني
عن الشرح والا اي وان لم تجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة لا تنعكس كما ذهب اليه المشاؤون لصحة
قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشيء من الجهات

لوجوب كون كل انسان حيوانا وقولك لا شيء من السرير على الملك لا يمنع ان ينعكس دون البعض بعكس
اى دون نقل المحمول بكليته لان العكس بعد بكليته لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح واينقض بقضية على الا[نعكاس]
السالبة الكلية كلية لعدم اطراده فيتخلف العكس عنها حينئذ فلا نقول لا شيء من الملك على السرير لظهور
بطلانه بل لا شيء مما على الملك بسرير فيسقط على لا بد من نقله اى جزء من المحمول هنا مع وجوب
نقل المحمول بكليته في العكس وقولك لا شيء من الحائط في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء وانه لا ينعكس
الى شيء من الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا لكذا الى
بل لا شيء مما الوتد كالحائط ولا شيء مما في الماء الكوز ومن هذا تعلم انه لا نقض على انعكاس الموجبة
الجزئية نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا بالصدق وكذب عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان
هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو
شيخ وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهمات البعضية انما كان للتنبيه اى على معرفة التوابع
المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتأخرين لا يحتاج اليه فيما بعد
اى من المسائل الاتية في هذا الكتاب **القسط السادس** في مباحث متعلقة بالقياس وانقسا[مه]
الى الاشكال ونبدأ بالفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من المقدمتين كما قال هو ان القياس
لا يكون اقل من قضيتين وفيه بحث وهو انه ان قيل ولا حاجة الى اقامة البرهان على هذه الدعوى
بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حينئذ كان اخذه في تعريفه و
جعل القضية الواحدة لا يكون قياسا لا يحتاج في افادته قدما ايراد المصنف في البرهان عليها
لعدم انه لا قول ثبت مطلوب نقصد فيه يشتمل على اول من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا او
استقراء او غيرهما حجة او لم فاخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة لكن ايراد
المذكور على ذلك كما اجيب في المشهور لان التكرار لا يندفع به وانما كان يندفع لو قال الحجة لا يكون

اقل

اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي القياس بل كان بيان الفائدة بيان ان الاصطلاح تسميته
الى برهان فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اى على طرفيها فهي شرطية لا بد فيها من
وضع اى المقدم او رفع اى للتالي لقضية اخرى يحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذا
فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند است[ثناء]
عين المقدم لكون النتيجة عين التالي المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي لكون النتيجة
نقيض المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقديرين تشتمل على طرفي النتيجة لا عينها الا انها على
على التقدير الاول لاشتمالها عليها وان لم تكن من حيث هي نتيجة وفي الثاني لاشتمالها على نقيضها لكن
من حيث هو نقيض ولهذا قال اذا اشتملت على كل النتيجة اى على طرفيها ولم يقل ان اشتملت على النتيجة او نقيضها
الاولى اى ان يعلم منه وجه انحصار القياس في قسمين اسبق اى واقرب انما العبارة احسن من المشهور
بان يقال ان اشتملت المقدمة على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن
من المشهور وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقترا[ني]
وانما كانت احسن من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنا[ئي]
ولا في الاقتراني لا صحتها الا انه قيل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة بعينها او نقيضها بعينه مذكور في القياس
بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال يخرجها عن الجزم واحتمال التصديق
والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما بل المعنى بذلك انهما مصرح بهما لو سقطت الادوات المذكورة
او قطع النظر عنها وان لم يشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة حينئذ
بين تلك المقدمة والنتيجة لظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد
من قوله وان سبقت اى القضية الواحدة جزء المطلوب فلا بد من قضية اخرى تشتمل على الطرف
الآخر لترتبط احد الطرفين بالآخر وتم المقدمتان وهو المراد بقوله فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون

اي ترتيب الجزء الآخر فقضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا
نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فان قولنا كل ج ب وكل ب آ
ينتج كل ج آ والنتيجة في الكبرى بالقوة لو قولنا كل ج ب ثم ان قيل لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية
غير مشتمل عليه ولا على جزء منفصل الذهن منها اليه على سبيل اللزوم كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بان الاصل
التصديق بذلك المطلوب لا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول اللزوم
ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول اللزوم فيتم الى مقدمات ان يكون القياس حينئذ اثبت مما
على ما حسب في المشهور لان المتبادر ولانه الا لزم اللزوم لا شعور الذهن به وحصول اللزوم اي اليقين
لا العلم بحصول ما [illegible] ان القضية المنعكسة مشتملة على جزء المطلوب وهو العكس وعكس النقيض وان
الذهن لا ينتقل اليها على سبيل الالتزام على ما قد عرفت [illegible] هذا الكلام في تعريف القياس ثم القياس
قد يكون من واحد ويسمى بسيطا وقد يكون اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا تزيد على
اثنين والبرهان [illegible] بقوله ولا قياس على احد من اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا كان [illegible] حمليا او شرطيا
فلقوله فان المطلوب له لا اجزاء هما موضوع ومحمول او كان حمليا او مقدم وتال ان كان متصلا او غيرهما
ما يجري مجراهما ان كان منفصلا فاذا ناسب كل واحدة من القضيتين جزءا [illegible] كان لا ينضم الثالثة
وهو واضح واما ان كان استثنائيا فقوله في الشرطية اي وفي القياسات الشرطية وهي اما اقترانية
او استثنائية لانه لا يزيد المقدمات على اثنين ايضا الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل من
القضيتين جزءا ولا [illegible] لا ينضم الثالثة واما في الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثنائي [illegible] الاستثنائيات
والمقدمة الاستثنائية ثم القياس [illegible] الى الثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثنا
في الاستثنائيات تعريض [illegible] في الشرطية الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى [illegible] المقدمات
على [illegible] لانه قياس مركب من مقدمات [illegible] بعضها [illegible] تركب النتيجة مع اخرى ينتج مقدمة اخرى

وهكذا

وهكذا الى ان يصل الى المطلوب ويسمى هو موصول النتائج لذكر النتيجة بالفعل [illegible] على انها
نتيجة قياس [illegible] واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ وكل
آ د فكل ج د وهو المطلوب وقس هكذا الى ما [illegible] اليه واما مفصول النتائج فما [illegible] النتائج غير المطلوب كما اذا
قلنا كل ج ب وكل ب آ وكل آ د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون هذا هو المشهور لكن بوفق المقدمة
بانها قضية جعلت جزء [illegible] الدور [illegible] كثيرة [illegible] من قياس واحد والقضية او الصادق
جزء القياس تسمى مقدمة وقيل [illegible] انها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا
لم تقل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات [illegible] عن الدور ولا بد من اشتراك مقدمتي
الاقتراني في شيء تسمى مقدمة الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط هو المكرر في المقدمتين
المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة من حدي المطلوب [illegible] الحكم [illegible] الآخر وكل واحد
من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا الا ان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا الا الاوسط
في الترتيب الطبيعي [illegible] الحكم الكلي الا [illegible] والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط [illegible]
الترتيب او لان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة
فسمي الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر وسمي الاصغر والاكبر الطرفين والمقدمة التي فيها الاصغر
الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الاخرين اعني الاصغر
والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى الى اللازم عنها لذاتها
قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا [illegible] وذلك بعد اللزوم اذ قبله تسمى مطلوبا واعلم ان كل
هذا الخمس [illegible] تركب من حمليتين وعليه نقيس ما تركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالي في
حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير لان الحد الاوسط المكرر
بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم [illegible] عنه

لزوم ما يبين لزومه بما يلزم من غيره من الاشكال البين كذلك بل تبين بهذا الشكل ويحسن به
غيره فهو قياس كامل لكن الغير لا محالة يكون اولا كما كل ج ب وكل ب ا وهو العزيز من الطبع جدا
ولهذا اسماه الشيخ الاتم اذ فيه ضرورة النتيجة بينة بذاتها لا تحتاج الى حجة ومحمول المهاد
وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا تكون الا موجبة كما كل ج ب
ولا شيء من ا ب موضوعا وهو الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها
قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب كما كل ب ج وكل ب ا موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع كما كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع جدا المخالفة الاول
في المقدمتين ولهذا اسماه الشيخ البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء وانما اثبته بقوله
والشركة لا بد ان تقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى وهو مثال الشكل الاول والرابع
لانه ان كانت الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو
الرابع او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما وهو الثاني وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفا و النتيجة
تحصل من الطرفين فيحذف الاوسط اذا كان الحد المكرر اعني الوسط موضوع المقدمة الاولى
ومحمول الثانية فهو السابق البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته من نفسه مع حذف بخلاف الثاني
والثالث فان الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما مثل ان يبين ذلك امكانه فيما في ذلك ليسبق الى الذهن
من نفسه فيلحظ لمزيد قياسيته عن قرب فانا اذا قلنا في الثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب والعطف الى التسليم
فيتفطن لان الذي يثبت له لا يكون الذي ليس له او اذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل
العطف النفس لان بعض ج ... موافق ... قيل بانه راجع الى الاول وغيره ولا
كذلك الرابع ولهذا صار لهما قول و... لا طراح لا بمجرد الكلفة على ما قيل من كلام ... ولانه
يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا الفضل يحتاج الى الكسر في ... الثاني وفي الرابع الى الثالث خاصة

من

من كلفه التكسير على ما ذكر فلو كان حذفه بمجرد ذلك لعم الحذف والاعتبار وحيث لم يعم دل على ان الحذف
لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما قال والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى
فيه وموضوع الثانية وهو السابق الاتم لما ذكرنا ومنها مقدار اشراقه اعلم ان الفرق بين السلب اذا
كان في المقدمة الموجبة وذلك ان يكون جزءا لمحمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا
الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح على المعدوم
اولا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثانية فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر النسخ
على المنفي ولهذا لا يصح قولك فيه زيد المعدوم ليس هو في الاعيان بصيرا ولا يصح هو في الاعيان لا
بصير وليس معنى هذا الكلام ما يسبق الى الفهم وهو ان الموضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في
الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل بكون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا
قد يكون معدوما في الخارج كقولك اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يكون موجودا
او ذهنا دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان
السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على ان معنى للعقل ان يعتبر هذا
في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو
غير ثابت بل من حيث هو له ثبوت لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولهذا يصح
ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوت في الذهن ولجواز نفي كل ما هو
غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل لا يثبت
شيء مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان شيء عدميا او محالا فقيل ان موضوع السالبة
اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز
كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يؤول بما ذكرنا وبما ل...

را وهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم وينبه على ما يكل
عن كلامهم فتمحص مما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيء واحد وهو تحققه
في وجدا او وهما الحكم عليه بحسب تحققه وان السالبة البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول
اذا كان موضوعها عدميا فان احدا من حيث هو عدميات لا يستحيل اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها
من حيث هو عدميات بل احد من حيث انه ثبوته في الذهن فيمكن ان اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها
من حيث انه ثبوته ويتلازمان حينئذ لكن لحن لا نأخذ موضوع السالبة من حيث هو عدميات بل من حيث
هو ثابت اي متمثل في وجدا او وهما على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا يتلازمان في جميع القضايا
شخصية كانت او محصورة لكن المصنف لما ذهل عن الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم
بتلازمهما في المحصورات دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل
هو حمل العنوان عليه اذ لا فرق ايضا في ثبوت الموضوع اي تحققه في وجدا او وهما لان اثبات الشيء
لشيء فرع على ثبوته وامتنع اخذه عدميات لكونه ما يتلازمان في المحصورات دون الشخصيات
لخلوها عن هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لان العقد
ما يحفظ وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شيء من الانسان بحجر هو حكم على كل
واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة
تشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني
الذي هو للمحمول فانها لا تخلو عن العقد الاول الذي هو الموضوع العنواني واليه الاشارة بقوله
والسلب انما هو للجزء الثاني اي الحمل الذي هو العقد الثاني لا الاول بل هذا التي هي العقد الاول اذ لم تخل
السالبة عن عقد ايجابي يستدعي لموضوع موجودا اذ لا اثبات الا على ما يستحيل صدقها على الموضوع
المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انها لا يصدق الا اذا كان موضوعها موجودا في الخارج

ان الحكم

ان حكم بثبوت المحمول والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما على وجود موضوعها
موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن والفرض انهما متساويتان في اقتضاء الموضوع موجود في
الخارج وعدمه واذا استوتا فيه لحقت بقضية الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كانا في قولنا
كل انسان هو غير حجر فهذه السالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لا يستحيل ان يكون موضوع
سالبة اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال فلا بد وان يكون الموصوفات بالانسانية
متحققة اما في الخارج او في الوهم حتى يصح ان يكون موصوفة بها اي بالانسانية في الخارج او في الذهن
ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا وقد خلت الشخصيات
عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا علما او يجري مجراه ولا يصح حمل اسم الشيء عليه على ما يصح به
المصنف افرق في الشخصيات واستوت المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكان هذا
متفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه لا شعاره بعضها
السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فلو فرض
موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزم ترك احد القولين وبيانه اما
ان السالبة المتوارد على الكل يصدق في الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا تناقضها واجيب
بانه انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج وحينئذ لا يكون السالبة
الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه الموضوع لا في الخارج
السالبة الكلية والموجبة الجزئية كيف كان من غير تقييد بجهة الوجود من كما قد علمت فاندفع الاشكال
وانت تعرف مما قررنا ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فاذا زال الفرق فيجعل السلب
في المختلط الجزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون القضية الا موجبة ان اراد بالموجبة موجبة توافق
السالبة في الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول وحده

بعض الانسان ليس هو منحصرا في بعض الانسان فرادا لموجبة موجبة كيف كانت اي سواء
وافقها السالبة في الطرفين او خالفها صح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الوضع
هو كون السالبة البسيطة مساوية لموجبة المعدولة لاجل ما ذكره وان قيل ان تحصيل ان ليس بعض
الانسان في بعض الانسان ما الانحصار [illegible] على المحمول او لا من غير تطويل لا فائدة
فيه والظاهر انه لغط والموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم ولا تقع الخبط في نقل
الاجزاء في المقدمات الاتية ولان السلب [illegible] كون القضية السالبة قضية اذ هو جزء التصديق
على ما سبق فلا تحذف والا لا تبقى تلك القضية قضية لا تعاجزها فنجعله جزء الموجبة لا بان تذكر حرف
السلب مع الاجزاء بل لما ذكره هو قوله كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب
الضروري والممكن ايجابه وسلبه سواء وعلى هذا [illegible] بكونها موجبة كلية ضرورية والثاني اي
نتيجة الشكل الاول ضرب احد وهو كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وانما كان كذلك لان
شرط الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى ولم يتعد
اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى فان قيل ان كان موضوع السالبة اعم من موضوع المعدولة لم يلزم
النقص ليس من افرادها وان لم يكن اعم زال الفرق هو اعم [illegible] المذكور لا يلزم منه نقص
الافراد وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا والا جاز ان يكون البعض من الاوسط
المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان هو فرس بعض المحكوم به على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتحد
الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان فرس هو لكن لما كانت المحصورات اربعا والضروب
الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبة الصغرى
ثمانية ضروب هي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط
كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين صغرى وبقيت الضروب

النتيجه

المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من
كلية موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا والثالث
من موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة
موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت النتيجة في الموجبة الكلية الضرورية وهذا الضرب اي الاول
من الاول ينتج المكتفى به لاستغنائه به عن غيره من الضروب بالثلاثة المنتجة للجزئيتين والسالبة الكلية
ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون
بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن النطق اسما
وان كان معها لكن [illegible] فيقال كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل ناطق ضاحك فينتج كل د
ضاحك ثم لا يحتاج الى ان يقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة اخرى فنضمها الى قولنا
كل د ضاحك فينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية
ذات حمل ووضع لان د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا هو الذي ظن انه يستخرج
ولمثله لا يخفى على المنطقي وان كان ثم سلب فلنجعل جزءا كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان
فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا يحتاج الى كثرة ضروب وحذف
بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخر اي الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اي الاصغر بتوسط
الاوسط فالجهات في النتيجة الضرورية [illegible] بحمل جزء المحمول في المقدمتين او في احدهما فتتعدى
الى الاصغر اي الحكم من الاكبر الى تلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل
ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ينتج ان كل انسان بالضرورة هو واجب الحيوانية
او ممكن المشي ولا يحتاج الى التطويل كثرة في المختلطات يبنى عليها ذهب اليه المتأخرون بل الضابط

الاشراقي مصنع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء المشرق
والبيان الاخران اي الشكل الثاني والثالث ذو بيان لبيانه السابق اي على الشكل الاول
لانهما فرعان له لانه اتم بيانا منهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة المشائين لم يسبق ذكره
فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الكيف والاصل لاختلاف
الموجب بعقيم وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين
والمتعاندين في لازم واحد ايجابا وسلبا مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب في المتعاندين
وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جازت تواقف الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الاخر وحمل
على بعض جنسها او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب
عن الاخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع اخر وعند اجتماع الشرطين يبقى
الضروب المنتجة الاربعة لاحتياج الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية
مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب
الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج
ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس
ب وكل ا ب فبعض ج ليس ا وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى
لينتج ما ناقض الصغرى وبعكس الكبرى في الاول والثاني وبالافتراض في الثالث وهو فرض موضوع
المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة شيئا معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل
الاول والاخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني
وبكل في الرابع بالافتراض ايضا بان نفرض البعض من ج الذي ليس ب د فيكون لا شيء من د ب

لانقلاب

لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا من هذا الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لتركب
من ذلك الموضوع وهو بعض ج د على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شيء
من د ا فليس كل ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز
صدقها اذا كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة تستدعي صدقها وجود
الموضوع وهذا وان كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي فيتصور الجزئيات
يحمل على كل واحد منها حملا اوليا سواء كانت موجودة او لم يكن ونحن لا نوجب وجود الموضوع في
الموجبة الصادقة الا على تقدير ان الحكم فيها بثبوت المحمول في الخارج واما على غير هذا الوجه فلا فانه
يصدق كل ممتنع معدوم ولو لم يوجد شيء من الممتنعات ومن حقق الاصول السالفة في الحمل والموضوع
لم يشتبه عليه ذلك او نقول ان لم يكن له وجود يصدق لا شيء من ج الضرورة كذب نقيضه وهو
بعض ج الضرورة لعدم الموضوع وحينئذ يصدق ليس بعض ج لاستلزام صدق الكلية صدق
الجزئية وهو المطلوب وان كان له وجود تم برهان الافتراض ولزم صدق بعض ج ليس ا فالمطلوب
لازم سواء كان له وجود او لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز
تواقف الطرفين كما اذا سلب النوع وفصله عما باين جنسه او سلب احد النوعين عن الاخر وحمل فصله
عليه وكلية احدى مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر
فلا يحصل الاندراج وضروبه المنتجة حينئذ ستة بحسب الحاصل من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين وهي لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة
جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وانما لا يلزم المطلوب في هذين الضربين كليا
لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط في الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب

الثالث مشاركه لما كبرنا الاندراج بحسب الاصغر حتى يجب حينئذ ان يكون الاصغر اعم من الاكبر
في كل واحد من هذين الضربين ويمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في
الضرب الثاني مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مع ان لا انسان اذا بدلت
بالاكبري قولنا ولا شيء من الانسان بفرس لا يصدق كل حيوان ناطق والا لا شيء من الحيوان بفرس
ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتج شيء من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة
الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى منهما جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا
بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا هو الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل
وبعض ب ا فبعض ا الخامس من موجبة جزئية وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس ا فبعض ج ليس ا وبيان هذه الضروب
بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى وبعكس الصغرى في الثلاثة الاول
والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة في الرابع والافتراض في الذي احدى مقدمتيه
موجبة جزئية وفي السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا لما تقدم فظهر ان هذه
الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المتاخرين في بيان الشكلين
الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني
فهو المشار اليه بقوله ومنها قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان تختلفان في تحقق الموضوع
يستحيل اثبات محمول احدهما على الاخرى اي على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان
حيوان ولا شيء من الآدمي بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس
لان الفرس لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الآدمي بل من وجه واحد وهو كونه صهالا

فيعلم

فيعلم بعد انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين مما ان يتصور ان يدخل تحت الاخر لاستحال
اي حمل الموضوع الداخل تحت الاخر محموله اي محمول الاخر لان المحمول على المحمول على الشيء محمول على
ذلك الشيء فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اي احد الموضوعين بالاخر ايضا حمل موضوعها في النتيجة
واما حمل بينها فالنتيجة ضرورية تباينه نحو بالضرورة لا شيء من الانسان آله بانسان وكذا لا شيء
من الصهال بانسان او لا شيء من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيهما
اي وانما كانت نتيجة تامين ضرورية بتاته لامتناع حمل محمول في هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على الاخر
لتباينهما مما يكون في المقدمتين من الجهات وسلوب فيجعل جزء المحمول حتى تكون كل انسان بالضرورة
ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر هو بالضرورة ممتنع الكتابة فانه جعل فيها
السلب الضروري جزء المحمول فانه جعل بدله الامتناع فنعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ
لا يشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه وفي هذا السياق خاصة اي ولزوم النتيجة عن المقدمتين
في المحمول غير متحد من جميع الوجوه ممكن الكتابة وممتنع الكتابة لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو
الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤن ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول
في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين خلافا لما عند المشائين بل انما
يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول كما شرك المحمولين المذكورين في الكتابة اي هي وراء
الجهة المجعولة جزء المحمول وهي الكتابة في الاول والممتنع في الثانية وتجوز تعاكس حتى القضيتين فيه
اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني وتخرجه من السياق الاول اي سيأتي بالشكل الاول ان يجري
القولين قضيتان يستحيل على موضوع احدهما ما يحمل على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان
فانه ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان وكذا اي وكذا يلزم تباين
الموضوعين اذا كان في السالبة محمول احدهما ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة

وفي الاخرى ايجاب النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم سلب الموضوعين لكون الفصلين الصفة
المذكورة اذ يستحيل على موضوع احدهما الممكن على موضوع الاخرى فان وجوب النسبة يمنع على الاول
اى على موضوع الاول والامكان على الاخرى اى على موضوع الاخرى ولهذا الاصدق بالضرورة
كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا لزم سلب الموضوعين كانت النتيجة ضرورية سالبة
نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اى في السالبة اذا كان محمول احدهما واجب النسبة نحو
كل انسان كاتب بالامكان والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة فكان على ما عرفت
من لزوم تباين الموضوعين وايجاب النتيجة الضرورية وهي لا انسان بالضرورة ممتنع الحجر كما ذكر
وان كان في هذا الشكل جزئية فليجعل كلية كما سبق لتصير القضايا المستعملة فيه كلها كلية موجبة
بالضرورة السالبة جزء المحمول بان الضرورة الجهة جزءه ولسالب اوجب ان يجعل احد مقدمات العلوم
هذا العمل وهو جعل الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضروري ضروريا بل اذ يجعل القانون
اى في جعل كل واحد من الثلثة آخر مهنا فكل مقدمتين صادقتين على هذا القانون وهو كونهما
مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احدهما على موضوع الاخرى سواء كانت احدهما موجبة
او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية او غير ضرورية علم ان حالهما كما سبق اى من كونهما
مختلطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احدهما لموضوع الاخرى ويستلزم تباين
الموضوعين وايجاب النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا في هذا السابق وتركنا التطويل اى
تطويل الشارحين على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها اربعة والبيان اى في بيان
انتاج الضروب والخلط اى الاختلاطات ولهذا اى ولهذا السابق يخرج اى بيان
من الشرطيات منها انه لو كان موضوعا من المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الآخر فاوجب على
جزئيات الافراد ممتنع وتسمى لبعض الثلثة ومواد اوجب على جزئيات احدهما الحكم على موضوع الاخرى

لبعض

لبعض المقدم ما بين المقدمتين مما يمنع دخول احدهما في الآخر فهذه طريقة الاشراقيين في بيان
الشكل الثاني واما طريقهم في بيان الشكل الثالث فهي المشار اليه بقوله قاعدة واذا وجد ما
واحد معينا كالاوسط في الثالث وصف بمحمولين اى المحمول الصغرى وهو الاصغر والمحمول الكبرى
وهو الاكبر علمنا ان شيئا من احد المحمولين اى من الصغر موصوف بالمحمول الآخر اى بالاكبر
ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشيئا من
الانسان حيوان على اى الطرفين كان اى باى المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان
صغرى وزيد حيوان كبرى او كان بالعكس فان نتيجة الاول نتيجة ان شيئا من الحيوان انسان
والثاني ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشيء المعين اى الاوسط معينا اى كليا
كالانسان للآخر لانه على ما هو في المثال الاول فيجعل مستغرقا اى محمولات لعصر الصغرى والكبرى
محيطتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر شيء معين موصوف بالكلية
اى بالحيوان الناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو الآخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب
واذا كان بعض من شيء موصوف باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كلها كقولنا
بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض الانسان ضاحك بالفعل وهي اى ذلك البعض فيجعل مستغرقا
كان هذا وهو كون الحصر شيء معين موصوف بالامرين حالة ويجعل السلب ايضا جزء المحمول فيتقبل
الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر نتيجة بعض الحيوان فهو غير حجر ويكون
اى فقد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين في جميع المواضع فهذا السابق دون
الحاجة الى السالب واذا كان المقدمتان فيهما السلب فيجعل السلب جزء المحمول صح الحصر كما في قولك
كل انسان هو لا طائر وكل انسان هو لا فرس كانت النتيجة موجبة وهو ان شيئا يوصف بانه لا طائر
هو لا فرس وهو لا طائر غير عين النفس وان كان احد المقدمتين ضرورية كقولنا كل انسان حيوان

والاخرى عن شىء وهو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع بجواز اشارة الى
ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفى كلية احد المقدمتين فان البعض داخل فى الكل يستلزم
كون شىء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شىء من احد المحمولين وهو المطلوب ولا يلزم
اتصاف كل واحد من المحمولين بالاخر فلهذا انتج هذا الشكل جزئية اى ولا ينتج هذا الشكل كلية فان المحمولين
او احدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان
جسم وكل انسان حيوان ومثال الثانى كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف
كل احدهما بالاخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شىء من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم
حيوان وبعض الحيوان ناطق واذا حفظت الجهات والسلوب اجراء المحمول فى المقدمتين حصل
الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد وهو الاول لرجوع
القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره اى ومدار هذا الشكل على امر واحد
وهو بعض اتصاف شىء واحد هو الاوسط الموضوع فى المقدمتين بشيئين هما الاصغر والاكبر ويخرج
اى بيانه من الشكل الاول هو ان يجرى من الوصفين اى الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شىء
ما وصف بكلى المحمولين وكل قضيتين فيهما شىء ما وصف بكل المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين
يوصف بالاخر فهذان القولان يكذا حالهما اى بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالاخر
وقد انحذف عنا المنطق بان اى الى ذكره المستوفى من كسل الضروب وبيانها والاختلاطات
الى غير ذلك **فصل** فى الاقترانات الشرطية والشرطيات ايضا قد يولف منها
اقترانات كما قد الف من الحمليات السابقة تقوم الصادق منها لانها اما ان تركب
من المتصلات والمنفصلات او الحملى والمتصل او الحملى والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب
الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء تام من كل واحدة من المقدمتين او غير تام

من كل

من كل منهما او تام من احدهما غير تام من الاخرى فان كان تاما من كل منهما فتنعقد فيه الاشكال الاربعة
لانه ان كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان
كان تاليا فيهما فهو الثانى وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك فى المتصلات اى فى الاقتران
المركب من المتصلات الشرطية فى جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار
موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لان نتيجة القسم متصلة مقدمها
مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى وانما ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر فى هذا الكتاب الا المهملات
وهى يكون كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل والمتصل لبعده استعماله
بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملى والمتصل ولهذا ذكره وقد يشكك على هذا الاقتران بان يلزم
الكبرى فى نفس الامر فى زمان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر اذا كان محتوما لنفسه وتمثلوا له من اصل
الاشكال وهو الاول فانه كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن
بياضا وجوابه ان الاوسط ان وقع فى الكبرى كوقوعه فى الصغرى كما لا ينتج ما لم يكن النتيجة
لكذب الكبرى حينئذ وان لم يقع كالسواد المأخوذ فى الصغرى على الوجه الذى لا ينافى البياض
وفى الكبرى على الوجه المنافى له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى
الكبرى صادقة فليس يقدح فى الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته فان الكاذب
المقدمات قد ينتج ويستعمل الالزام والشرائط والحدود يعنى فى الاقترانات الشرطية وحالها كما سبق
يعنى فى الاقترانات الحملية من غير تفاوت فهذا الكتفى بما ذكر مثاله وقد تركب تارة من شرطية وحملية
وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما فى المقدم
او التالى وتنعقد الاشكال الاربعة فى كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لانه اقرب من الطبع ولمس الحاجة
اليه فان قياس الخلف يحل الى هذا الاقتران ولانه لا اشكال غير الاول لانه ضروريه غير الضرب الاول

اولا عاجزين المباحث الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والعرب اذا كان
الشرك منها في الثاني او الجملة كبرى كقولنا كلما كان ج ب فكل د ه وكل ه ز فالحاصل النتيجة شرطية
متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة التأليف بين التالي والحملية كقولنا كلما كان ج ب فكل
د ا وهو ظاهر على المطلوب وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة في نفس الامر جاز ان لا تبقى صادقة
على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا تنتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا فهو بعد وكل بعد فهو مادي
فانه لا يصدق ان كان الخلاء موجودا فهو مادي لكنه ليس بصادق والجواب بعد تسليم انه ح
لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام فانه لا يمتنع في المحال ان يلزم من وجوده نقيضه وليس
صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت **فصل** في قياس الخلف
ويسمى به لان الخلف هو الشيء الردي والمحال وانما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب
بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب اتى من وراءه
وخلفه وهو قياس مركب من قياس احدهما اقتراني من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من
شرطيتين من جزءاهما وغيرهما ان كان المطلوب شرطيا والآخر استثنائي والى هذا اشار بقوله
والقياس الذي يثبت فيه حقية المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف وهو مركب من قياسين اقتراني
واستثنائي كقولنا ان كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة صادقة ينتج على ما ثبت
اي في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ا وان ثبت صدقت هذه
اي هذه النتيجة وهي بعض ج ا محيط بان يجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطية وهو بعض ج
محيط بان يجعل لذلك البعض تماما معينا وليكن د فيصير كل د ج وهو كل د ب وليصير القياس هكذا
اي كذب لا شيء من ج ب فكل د ب وكل ب ا ينتج ان كذب لا شيء من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض
التالي وهو لا شيء من د ا على الاول وليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض المقدم وهو انه لم يكذب

لا شي

لا شيء من ج ب بل هو صادق وانما الخلف بين ان كذب النتيجة لزم . وفي اكثر النسخ ان النتيجة المحال
لزمت من المقدمة الصادقة ولا من التركيب فيتعين ان يكون من نقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب
باطلا والمطلوب حقا وهو المطلوب على هذا القياس مشتمل عليهما اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي
فيه من شرطيتين ومن طعن في انتاج الاقترانات المركبة من المتصلة والحملية جعل قياس الخلف مركبا
من قياسين شبيهين وقرر كمن طعن نقيض احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب فاما كل ج ب او كل
ب ا او لا يجتمعان او لا يجوز اجتماعهما على الصدق لصدق نقيضهما وهي كل ج ا لصدق صورة القياس ليكن
ليس كل ج ا على انها تحتمل الكذب او نقيضها فلا يجتمعان على الصدق وليكن كل ب ا على انها صادقة
فليس كل ج ب وهو المطلوب فانها اما ليس كل ج ب او كل ج ب مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها
كاذبة فيصدق ليس كل ج ب ويستثنى عين الخلو من كل ب ا صادق على ما فرضنا فان الصدق معه كل
ج ب او ليس كل ج ب فان الثاني هذا مانعة الخلو وان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا
مانعة الخلو ايضا وركبه على احد الوجهين صحيح لكن الاشهر ركبه من اقتراني واستثنائي وفي تحليله طريق
آخر وهو ان كان كل ج ب فكل ج ا لصدق كل ب ا على انها مسلمة ثم يقال لكن ليس كل ج ا فينتج ليس
كل ج ب وهو المطلوب الف بطال السابع وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها هو ان العلوم
الحقيقية كما يتعلق فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء
كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا النحو الظن مع مطابقة الواقع لتخرج الجهل المركب وامتنع تغيره ليخرج
اعتقاد والتقليد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات و
المشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس بسبب مشاهدة
القرائن او في الارتباط بعض كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه
بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والفطريات التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة

لا يجوز عنها اذ من عنده تصور الحدود كقولنا ان الاربعة زوج لا تقف معا بحث وبين الانقسام
بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية
وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما اولا والاول الاوليات يدخل
فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها منه وان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم
بل يتوقف على شيء آخر فلو كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام
شيء آخر اليها وهي المشاهدات والا فهي الحدسيات على قاعدة الاشراق يعني ولفظها لما
مر ذكره المجربات والمتواترات تضعف او قياس خفي كانه المجربات وغيرهما كلفظ المتواترات
والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم انما ينقسم من المقدمات ثلثة اقسام لان العلوم منها اما ان يكون
اولية وهو الذي يصدق بها لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة
احسن مما يقال في المشهور ان الاولى هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يخص بالكسبيات
وعبارته تشمل جميع اصناف القضايا ولا اشكال لا احد انكاره بعد تصور الحدود لان الاولى هو الذي
يكون بتصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من
لم يتصور الحدود كحكمنا ان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والسواد
والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل لا نسلم ان حكمنا ان السواد والبياض لا يجتمعان في محل
واحد ونحو كقولنا في الاوليات ان الشخص الواحد في حالة واحدة لا يحل في مكانين اولي يكفي
في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة لا افتقار العقل في نسبة بعض اجزائها
الى بعض الى مشاهدة باطنة وذلك ظاهر فانا نزداد افتقرا الى المشاهدة ولكن ملك المشاهدة
بعضها التي فيه تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصيلها فلا يفتقر ذلك التصديق
الى غيره ويكفي في التصديق مجرد تصورها اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة

ولا يرد

ولا يرد بقولنا دون مشاهدة ما تفتقر اليها التصورات مما يكون بعد تحصيله زائدا عليه وهي
مشاهدة الحقيقة ففي المشاهدات يحكم العقل بعض ما ادركه الحس ادراكا جزئيا لا كليا ما ادركه
فانه فرق بين ان يكون المدرك اي مشاهدة كافيا في المشاهدات هو نسبة المحمول الى الموضوع
وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق يتميز الاولي به عن الاوليات
من المشاهدات او يكون مشاهدا بالقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة
او كعلمنا بان لنا شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات
باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس
الباطنة كعلمنا بان لنا شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرهما وكعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التي
هي مدركات نفوسها لا بآلاتها وتخص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم
الكلي في المشاهدات مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض
جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة احساس
تلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو الحس
لا يعطي حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل
بما ادركه الحس وادى اليه فان جزم به فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه
يخرج ما ليس الكل المحسوسات في زعم انها غير مفيدة لليقين وما يشهد عليه ما غلط الحس المشهورة
لانا لا نعني بالمشاهدات كل مشاهد بل ينتقض اغاليط الحس بعضها من يعني بها ما يحكم به العقل بواسطة
الحس الظاهر والباطن ومشاهدة انك ليس يحجه على غيرك ما لم يكن له ذلك المشهود والشعور فانه اذا
لم يكن له ذلك الشعور كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا اذا كان له ذلك الشعور لكن لم يكن
له ذلك الشعور كاحساسك على علم المشاهدة النفس مثلا فانه كذلك فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشهود

والشعور فيجوز ان يحكم عليها او يكون حدسية والحدسيات على قاعدة الاشراق لما كانت
وانما عبر عنها بالاصناف لاجل ان الاختلاف بين الاقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق
بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من
حيث هي هي ولهذا قد يتبادل بعض اقسام الاوليات اولها المجربات وهي قضايا
متكررة مشاهدة بالتكرار بحيث يأمن النفس فيه عن الاتفاق اي عن كون الحكم اتفاقيا وذلك
لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم بسبب تفضي التالي
لنقيض المقدم فكحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم وانما قيد بهذا الشعور بان المحسوسات لا تفيد الا
في آن شرط ان ثم فلا يقال حرارة ان هذه النار اسود مثلا بل يقال حرارة هذه النار محرقة
وان الشعور بانه ليس وليس هو اي هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اي من الحكم الحاصل
بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية بسبب الحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين والتجربة تفيده
لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم على كلي لوجوده في جزئياته الكثيرة
فلو كان الحكم ثابتا للجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز فكل جسم
متحيز وهو يفيد اليقين لانه قوة قياس مقسم يفيد اليقين ونظمه ان يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد
وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم ثابتا للجميع جزئياته فهو الاستقراء
الناقص وهو لا يفيده لما ذكر فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فنقول ان حكمنا على كل
انسان بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلي بما هو ثابت في جزئياته الكثيرة اذ لا يشاهد
في الكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على مشاهدة كثير من جزئياته
بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال
المذكور او كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اي النوع قدلا يفيد اليقين وانما

قدلا

قدلا يفيده لانه قد يفيده مع اختلاف النوع وذلك اذا كان كما في حكمك بان كل حيوان يحرك عند
مضغه فكه الاسفل استقراء لما شاهدته ويجوز ان يكون ما لم تشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته
لانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها لاجل كثرة
الشهادات اي من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسيا لا تواتريا والمعتبر فيه
الكثرة بقيد بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب انتهائها الى من شانه
المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمنة متقادمة ويشترط فيه استواء
طرفيه وذلك الزمان والواسطة في حصول العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراط كونه مستندا الى
الحس لظهوره فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار عن ان العالم قديم او حادث او على اجتماع النقيضين
ونحوهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس ومن الشرطين اشار بقوله ويكون
الشيء ممكنا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضي بوفور الشهادات لانه اذا
حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس له اي لحصر عددها اي عدد الشهادات مبلغ ينتهي
كما حصره بعض اهل الظاهر بعدد كما حصره في اربعين الذي هو منعقد الجمعة في بعض المذاهب او في ثلثمائة
وثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من الحكايات الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد دون بل تفاوت
والزيادة فيه لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى بحسب الشرائط والقرائن
فرب يقين حصل من عدد قليل والقرائن مدخل في هذه الاشياء كلها اي في المتواترات والتجربيات
والحدسيات عند الجمهور بحدس منها اي من القرائن الا ان حدسيا فيحكم بسببه وانما جعل
الثلثة من اصناف الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف
الستة دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق
دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك اي وحدسياتك على قاعدة الاشراق المشتمل

كما قال في التلويحات وبعضها كالمتواترات والحدسيات والتجربيات ليس حجة على غيرك اذ لم يحصل له
من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه منع على انه لا يجوز استعمال هذه القضايا في القياس
الذي يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون
حصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل
له النتيجة يقينية ايضا واما الثاني فلانه لو حصل له منها يقين كما حصل للمستدل لم ينكر ذلك على وجه
المعاندة لم يكن له سبيل الى انكاره لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة هي جملة ما هي
مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس مركب منها يسمى برهانا كيف كان القياس من
استثنائيا او اقترانيا حمليا او شرطيا ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير اليقينية وهي ست
عند الجمهور الاقسام الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها الوهم الانساني وتقدح في غير
المحسوسات سواء تعلقت بالمحسوسات كقولنا ان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كقولنا
كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه عند
العقل المنفرد بالميت انه لا يتحرك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه والاحتراز
عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز
عنه فارق العقل عن قبول الحكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا اشار بقوله وكثيرا ما يحكم الوهم
الانساني في شيء او يكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة بحكمه في المحسوسات
كانكاره نفسه والعقل والموجود لا في جهة لانه يعتقد ان كل موجود في جهة ومشار اليه اشارة
حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما احكامه في المحسوس فصحيحة يشهد له العقل
بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد وقد يساعد العقل في مقدمات تنتج نقيضه
اي نقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه [illegible]

بهذا

بهذا الموضوع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل
الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها وكل وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل
لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون غلطا لقوله والعقل لا يوجب بمقتضى خلاف مقتضى اخر له بخلاف الوهم
فانه قد يوجب ذلك كما قررنا والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها
لمصلحة عامة او رقة او حمية او لتعلق الانفعالات من عادات وشرائع واداب كقولنا العدل حسن
والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات انا اذا قدرنا انفسنا خالية عن جميع الهيئات النظرية
وقدرنا انا خلقنا الان دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا
فيما لا نحكم بها بخلاف الاوليات ولان الاولى كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان قد يكون مشهورا اذا اعتبر
في شهرتها لتطابق الاراء عليها لا لتطابقها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اي فطريا
وقد لا يكون فلهذا قال والمشهورات ايضا قد لا تكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات
ايضا قد لا تكون فطرية واصله وضحه وقد تكون فطرية كحكمه ان جسما واحدا في زمان واحد لا يكون
في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما لكنه قد يتفق حكمهما يكون حكمه
من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك كليا من حيث هو مدرك العقل فمنه اي من المشهور الذي
هو غير فطري ما هو حق بالحجة ككون ان الحلم صحيح ومنها اي من المشهورات باطل كقولهم انصر اخاك
ظالما او مظلوما ان لم يؤول بنصرة الظالم بكفه عن الظلم ولا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاول منهما
ايضا من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف ذلك
كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور من اعتبارين والثالث المقبولات وهي قضايا تؤخذ
من شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات من افاضل السلف والائمة الخلف
وهو المراد بقوله ومن القضايا ما تقبل ايضا عمن يحسن به الظن والرابع المسلمات وهي قضايا تسلم

النفس عنه او ورود وعليها ما يتعجب من قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب
الخمر انها ياقوتة سيالة وفي تنفير عن العسل انه مرة مهوعة فترغيب النفس الاول وتنفيرها عن الثاني والمراد
بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق و في اكثر النسخ ما يؤثر بتصديق عن قبض وبسط وتسمى
المخيلات كقولك ان العسل مرة مهوعة وانما لم يقل في المقبولات وتسمى الخ لان قوله ومن القضايا
يدل على اسمها الى حين عبره في هذا الكتاب المشتبهات ومن قضايا الحكم العقل بها في شبهها بالواجب قبولها
او لغيره ولست هي بعينها وسببه كذا اسباب الاشتباه في المغالطات انه الخ والمراد بقوله
ومنها قضايا اي ومن القضايا قضايا مزورة شبيهة بالترويج بالتزوير مستند كرها يعني في اللفظ
وعند الجمهور كالمسلمات ومن قضايا يؤخذ من الخصم ليبنى عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه
كانت او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة
خطين مستقيمين سطحا اذ لو احاط لواى فصل عنه اذ لا استقامة فصل الخط المستقيم ولكن ذلك واحد من
الخطين فصار المستقيم خط فصل من لعطش ومن الالى ان الجنس والفصل منه والسادس المظنونات
ومن قضايا الحكم العقل بها اتباعا مع تجويز النقيض سواء الحكم بالشيء مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان
يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرها لدخول المسلمات في المقبولات باعتبار المظنونات
في المشهورات باعتبار آخر وفي لفظ الشكوكات منها موضح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا
اليقيني سواء كان فطريا او مبنيا على فطري في قياس صحيح واما غير اليقيني في القياس المركب من الوهميات
والشبهات يسمى مغالطة وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن
المشهورات والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم او دفعه
ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق امر المعاد
وحثه على مراطبة العبادات والزيادة في الصدقات ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس

بترغيب

~~بترغيب النفس وترويجها الاصوات الطيبة والالحان الحسنة وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر~~

فصل التمثيل

وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف
فيكون حادثا قياسا على البيت عرفه المتقدمون وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت
بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التاليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة التي الحكم فيها ثابت اولا في
كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة وجامعا ومحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
ثم لو ارجحها بالدليل في النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علة المشترك بطرق تعين احدها
ويسمى الطرد والعكس عند قدمائهم والجدليين والدوران عند متاخريهم وهو ان المعنى اي التاليف حيث
وجد كما في البيت ونحوه كان مقرونا به الحكم اي الحدوث وكذا بالعكس اي وحيث انتفى المعنى انتفى
انتفى الحدوث فيما يتلازمان وجودا وعدما فيعترض في محل النزاع وهم في جر الانقطاع عنه طالبا
لعدم جواز انفكاكهما موضع لم يعده هذا المحج اذ مع جواز انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما
وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل النزاع وان تقرر على طريقة المتاخرين هو ان الحدوث دار مع التاليف
وجودا وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور وجوده وعدم في بعض صور عدمه والدوران الشيء مع الشيء
وجودا وعدما على ما ذكر من التقرير موجب لعلية المدار للدائر واذ التاليف علة الحدوث ونقض الجزء الاخير
من المقروب بشرايط المساوية لها الدوران الحكم مع كل منهما وجودا وعدما على ما ذكر من التقرير مع
ان شيئا منها ليس علة بالاتفاق والثاني وسمى السبر والتقسيم عند قدمائهم والمناظرين والترديد الذي
لا يكون بين النفي والاثبات عند متاخريهم هو انهم يعدون صفات يوجد فيه الحكم بالاتفاق الذي يسمونه الاصل
او الشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو انهم ليس شيء لا
فاثبتم انحصار العلة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض جوازه وصفا آخر هو مناط الحكم اي علته
لان الترديد غير دائر بين النفي والاثبات ولذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط

الحكم وهو حكم مشتمل لشيء لا نطلع عليه الا بعد حين ثم منقول فوراه ما نسب اليه الحكم في الاصل اي علية
التاليف احاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلفه عن كل واحد في موضع آخر كما يقال علة حدوث العالم
ليست الامكان والا لكانت صفات الباري حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان كل جوهر وجسم
كذلك او ان الذي نسب اليه الحكم اي التاليف استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضوع آخر
لوجود الحدوث مع التاليف في ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا لما
لحه الغاء ما سوى الذي نسب اليه الحكم اي الغا كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يجدي ولا يتم
ما سواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرط العلة المشترك او كونها علة للحكم وهذا هو المراد
من قوله لبقاء احتمال ان يكون اي الحكم في الاصل لخصوصه اي لخصوص الاصل وتشخصه ونفسه
لا بمعنى يجوز ان يتعدى اي من المعاني المشتركة بينهما او لمجموع الاوصاف اي او لبقاء احتمال
ان يكون الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا وهذا الترديد غير تام
وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اي بعد تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية و
المجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اي العلة امرا آخر
او جنسا منه وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح
لاقتضاء الحكم هو اثنين او ثلاثة من تلك الاوصاف دون الاحاد واذ ذاك فلا بد لهم من
حصر عقود الاعداد وابطال دخولها في العلة وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه
اي التاليف الى قسمين امري مثلا وعنصري لا تلازم اي الحكم وهو الحدوث الا لاحدهما
وهو التاليف العنصري ولا يوجد اي ذلك القسم الذي هو مناط الحكم في محل النزاع فلا يثبت الحكم
فيه وهذا اقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك
جوز اضافة الحكم الى وصف هو غير التاليف وهنا جوز اضافته الى هذا التاليف الخاص من

ح

حيث ان الخاص مباين للعام كان مثل الوجه السابق كونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق من
حيث انه مضاف الى التاليف وان كان خاصا كان غير الوجه السابق فهذا اقل بعدا منه ودعوى
استقلال الوصف الذي عينوه في موضع آخر لا يجديهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين
الى انهما ضم لمقتضى الحكم اي لذلك الموضع ايضا صفات اخرى هي اجزاء العلة ان قرن التاليف
بما اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذه ايضا اقتضاه فهو جزء علتين مستقل بالاقتضاء في كل
الحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول
واحد نوعي واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والشعاع
وملاقاة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه آخر اي مع التاليف وصف آخر فيقتضي
الكل بالاجتماع ذلك الحكم وعود الكلام الى هذه الاوصاف ان لزم بعدها في الموضع الثاني
لا حاجة الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والغاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد
ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بعلل المتعددة ويصونون الحجة عليه
ثم رجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المحركة
لها علة اولى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيصيرون بتمثيل الخصم في
عين التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل
لا تصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل علة في الغائب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح
قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب لجواز ان يكون لشيء عام او متشخص علل او شروط
على سبيل البدل اما العام فقد تقدم بيانه واما المتشخص فمثل ما في مسالة اثبات الله العزيز ومن قواعدهم
ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغائب فيقال ان كان ما له الدلالة لذاته على الحكم العام
فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد فلا يدل

او اثبات الدلالة في الكلام في اعتبار الخصوص مع سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل
حينئذ ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا لعلة المشتركة او خصوصية الفرع مانعة
عنه عليه المشترك لم قيم اذ ليس كذلك لا بد له من برهان فصل وهو في انقسام البرهان
الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة للتصديق
النقل باعتبار الاكبر الى الاصغر نفيا او اثباتا في الذهن والوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او
انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار
وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين
والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه اللمية بوجهين فان اللمية هي
العلة ولا يشترط في برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر نفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان كان
معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم والحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول
وجوده بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط لا
يكون العلة للتصديق فحسب لا الثابت والموجود ويسمى برهان الان لانه اقتصر دلالته على انية الحكم
اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية الحكم دون لميته
معلول النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر عندنا اي الا ان الاوسط
يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا الجزء استدل به عليها لا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق
وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول النسبة التي هي
مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر
متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فصل في بيان
المطالب ولان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فمطلبه اه ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهو ا

بيان

بيان ما هو اي او التصديق وهو الغرض ابيان لم وهل ومطلب ما يطلب به اما شرح الاسم كقولنا ما العنقا
ويجاب بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو ما حد بحسب الاسم واما رسم بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة
وجوده كقولنا ما الحركة وكون الجواب بصنف المطلوب الجواب هو وتبع الحدود الحقيقية الجواب
وربما اخذ الرسوم مقامها توسعا واضطرارا وطلب مفهوم الشيء تسمها فهذا قال والمطلب
منها مطلب ما يطلب به مفهوم الشيء ولانه يجوز وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كما ثبت المقالة
الاصلاح عند من لم يعرف الشكل الاول من كتاب الاصول فاذا سال ما عن مفهوم الاسم الدال
عليه فقال والمسئ اليه في الاصلاح كان الجواب هو سطح يحيط به خطوط ثلث وبعد الجواب
الاسم واذا عرف وجوده بصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب الاسم
والحقيقة بالنسبة الى شخصين او الى شخص في وقتين وهل اما البسيط يطلب وجود الشيء اولا وجوده كقولنا
هل الحركة موجودة دائما لا وتحصل في الرتب الطبعي من مطلبي ما لان السؤال عن وجود الشيء يكون بعد معرفة
مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله
جاز تقدم السوال واما السوال عن ماهيته فيكون بعد معرفة وجوده لان طالب ماهية الحركة اما يطلب حقيقته
الموجود فيتقدم عليه بوجوده ويكون بعد هل البسيط واما مركب يطلب وجود شيء له كقولنا هل الحركة
دائمة ام لا وقوله وهل يطلب احد طرفي النقيض فمن به تشيمها لان ما قرن به ان كان الموجود
فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في هل البسيط وفي المطلب في المركب كما يقال هل الحركة
موجودة على الدوام اي لا وجوابه باحدهما اي احد طرفي النقيض وهو انها موجودة دائما في
البسيط او ديمة او لانها المركب واي ويطلب به التمييز اي تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس او في
الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا كقولنا اي حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم ويطلب علة التصديق
اي الحد الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير وكل

متغير فهو حادث فالعالم حادث وقد تطلب علة الشيء في الاعيان كقولنا لم كان المغنطيس يجذب
الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سماها اصولا لانه لا تقوم غيرها مقامها والرجوع
غيرها اليها ولا تحتاج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا ايضا تسمى امهات المطالب وان
من لا يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسأل عن وجوده مطلقا كذلك لا يسأل عن وجوده بصفة كذا ولا عن
العلة في انتسابه الى غيره او في وجوده في الخارج او في الذهن بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب
ما بحسب الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اي فروع اصول المطالب التي لا تستغني
غيرها عنها كيف الشيء وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشيء اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه
كمية كانت متصلة وهي التي لاجزائه عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي ما لا يكون
كذلك كالاعداد واين الشيء وتطلب نسبة الشيء الى مكانه ومتى وتطلب به نسبة الشيء الى زمانه وقد
يغني عنهما اي عن اين ومتى اي اذ فيقال ما يطلب كما يقال في اي مكان هو او في اي زمان هو
فيغني اي عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما نحو على اي كيفية هو وعلى اي كم هو والمشهور ان هل المركب
يقوم مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها
هل لونه ابيض ام لا وهل طوله ذراع بعد ذراع ام لا وهل هو في الشام ام لا وهل وجد في الزمن الفلاني
ام لا ومن المطالب من الشيء ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لا اختصاص من هو في العقل
وكجواب انه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية منزل من ان تعد في الامهات لانها تطلب علوما جزئية
بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعم فائدتها فان ما لا كيفية له لا يسأل عنه بكيف وكذا اخواتها
المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الكلام من اصناف سراقة وبعض احوال المسائل
وفيه فصول الفصل الاول في المغالطات اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد
في هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد

بعضها

بعضها وذكر اشياء منثورة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجيء ذكر انواعه فنقول كل قياس
منتج اما قياس صحيح واما فهو يكتسب فان كان حقا او مشهورا كان برهانا او جدليا والا فسفسطيا ان شبه
البرهان او شغبيا ان شبه الجدل والا فهما من نوع نقضه مشابهة اما في مادته بان شبه
الحق او المشهور ولا يكون شيئا منهما او في صورته بان شبه صورة منتج ولا يكون اياه فالمغالط قياسي
نفسه صورته او مادته او كليهما والاول يغالط في نفسه فالمغالط لغيره واول القصور وعدم
التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره فالمغالط صناعة في صناعة كاذب يقع بالعرض وبين صاحبها
لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند فوائد والمشبهات لفظا
او معنى ومن المشبهات معنى اولويات وهي الحكم به يدرها الوهم في المعقولات الصرفة كحكمها في المحسوسات
على ... ولهذه الصناعة اجزاء اذ لا بد صناعة ... والاول ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى
هذا القول ان اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد كما ذكره وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه
ثم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني والاول الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث
تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان
يكون مختلف الدلالة فيقع الاشتباه من ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز
والاستعارة ويجري مجراها ويسمى جميعا الاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال
ذاتية واقلية ... صنع الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى
الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب
والمتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما
يتصوره فان لفظ هو تعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه والذي
الآخر ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى العكس ويسمى تركيب

المفصل واما المتعلقة بالمعاني فلا بد ان تتحقق في تاليف من المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها غلط
لو لم تقع في تاليفها نحو ولا يكون من ان يتعلق بتاليف تقع من القضايا او بتاليف تقع في قضية
واحدة والواقع من القضايا اما تاليف اخباري او تقييدي والمتعلقة بتاليف القياس اما ان يقع في
القياس نفسه لا بقياسه الى النتيجة او يقع فيه بقياسه الى النتيجة والواقعة في نفس القياس اما ان يتعلق
بمادته او يتعلق بصورته اما المادة فلكي يكون مثلا بحيث اذا روعيت القضايا فيه على وجه يكون صادقا
لم يكن قياسا واذا روعيت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو
ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما كذبت
الصغرى ومع حذفه عنهما كذبت الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى لتصدقا اختلت
صورة القياس لعدم تكرر الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
لان الاسماع الذي هو تالي الصغرى غير الذي هو مقدم الكبرى معنى وتقرير الباقي لا يخفى بعد الاطلاع
على المقال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء تاليف باعتبار
البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة فتنقسم الى
الا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زايد على ما في المقدمات ويسمى
مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون هي هي المطلوب في ذلك القياس ويسمى
وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك متحركا بانه لو كان متحركا وتحرك على قطره الاقصر
لزم الخلاء وهو محال اذ المحال لزم من كونه متحركا مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول
لما لزم ذلك واما الواقعة في قضية بالنسبة الى القياس فتسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده
كاتب فاذا صدق انه كاتب وان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما
يتعلق بجزئي القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما مكان الاخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع

فيما

فيما يتعلق بجزء واحد منها وينقسم الى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او موضوعاته مثلا و
يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه يتوهم والتكليف فظن ان كل متوهم
مكلف وكمن راى انسانا ابيض كاتبا فظن ان كل كاتب يكون كذلك فهذا المتوهم والابيض بدل الانسان
والى ما يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لم يوجد معه ما ليس منه نحو زيد الكاتب
انسان او لا يوجد معه ما هو منه من الشروط او القيود كمن ياخذ غير الموجود كانه غير موجود مطلقا
ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية تتعلق بعضها بالبسائط
اي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها بالتركيب وهي التي
في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية او نفسها باعتبار القضايا المركبة
وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة
وثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار
الحمل فهذه هي الاجزاء الداخلة لصناعة المغالطة واما الخارجيات فتقتضي المغالطة بالعرض
كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او نقصان وايراد ما يحيره او يخجله من اغلاق
العبارة واللب تقرير ان الغي وقبول السفاهة او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان
والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف
للخارجيات لانه لا يتعلق بالامر ليس له قدم راسخ في العلوم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المخصصة
بالاقيسة وكان من طبعه ميل الى الاجتهاد او على علو حب الرياسة والعلو والاستيلاء وغلبة اوهام
العوام المستعملين قهروه وسكتوه واذ تكلمت على القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام
الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب ولننسب كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع فضل ما لم نذكر
ومنها لكن يجب ان تعلم ان اصطلاح في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما هو

غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الآخر فانه كثيرا ما يذكر في اقسام احد هذه الثلثة ما هو من اقسام
غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا يشتبه ما يرد منها الى غفلة فان الرجل اعظم من ان
يحمل عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترصيفه اي صورته وهو ان
لا يكون منتجا لخلاف ما ذكرنا ككون الكبرى جزئية في الاول والثالث او الصغرى سالبة في
الاول والثالث وقد عرفت انه من الاغلاط المنسوبة ويسمى سوء التاليف او لسبب اعتبار مادته
وغيره وما يتعلق بذلك اي بالغلط الواقع بسبب الترصيف ان لا يشتمل الحد الاوسط بكليته
الى المقدمتين بان يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت ينتج ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط
الذي هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل تمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف ايضا او لا يكون
اي الاوسط متشابها فيهما اي في المقدمتين الاولى والثانية اعني الصغرى والكبرى بسبب اختلاف
فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت ينتج الساكت
ليس بساكت وذلك الاختلال اثر من حيث المعنى لا بسبب لفظ اشكاله من الموضوع او المحمول
من اخطى كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان ينتج ان الانسان وحده حيوان لان
النتيجة انما يكذب اذا كان الاوسط فيهما متشابها لكون وحده جزء الموضوع حينئذ واسقط ذلك بها
لا غير متشابه وهو ان يكون جزء المحمول الصدق النتيجة وان لم يتكرر الاوسط وكذا او جعل وحده جزءا
من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لكانت النتيجة الانسان
حيوان وهي صادقة فان قيل الغلط في هذا المثال عدم تشابه الاوسط يصح مثالا لا بل الغلط
فيه سوء اعتبار الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى مركبة من موجبة
وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضحاك وهي تنتج مع الكبرى نتيجة
صادقة والسالبة لا شيء من غير الانسان بضحاك وهي لا تنتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول

الايجاب

الايجاب واذا كانت الصغرى مشتملة على امرين واحدهما وقع الغلط ضرورة فتوهم انه ينتج الانسان
وحده حيوان وهو كاذب واعلم ان هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة
جمع المسائل في مسألة وباعتبار القياس من وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لا يكون اي
الاوسط مقولا على الكل يعني في الكبرى لان شرطها الكلية في الشكل الاول كقولك كل
انسان حيوان والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية
اي من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول
على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اي الحيوان المحمول عليه العام مخصوص بالحقيقة الذهنية
فلا يتعدى اي الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرار الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى الحيوان
بحسب وموضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو كلي واحد لصدقه عليه فلا يتعدى الى الخصوصيات
كما نص عليه الشيخ في الشفاء والاشارة اذ ليس معنى قولنا الحيوان عام صدق عليه الحيوان
من الافراد الشخصية لما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو غير جنس
كالطبيعة ولان العام كالصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير
لزوم ان النوع او الشخص جنس على ما ظن بعض انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة على ما في الاشارات
والتلويحات لزم ذلك وعلى هذا الجزء ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما ذهب
اليه في التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام يقع تارة
موضع وكل تارة ويدل على الطبيعة لا غير هو من باب الغلط بسبب جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ
المشترك بسبب اتحاد العرصة ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام وتحصيل ونحو وباعتبار
الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة
لا بالصورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه تصدق الكبرى

لم تشترط قياسا على ما تقدم اولا يكون احد الطرفين اي الاصغر والاكبر في النتيجة على ما ذكر
في القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وينتج منه ان الفلك
لا يتحرك فان موضوع الصغرى هو الفلك المحدد وليس موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر
فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد
هو الحكيم فان المنكر غير المعرف المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحدود وهو باعتبار الحمل
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اي من شرائط الاشكال امنت
من الغلط في هذه الاشياء واذا الغلط في كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى وقد يقع الغلط
بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها مورده في القياس مغيرة
في اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج ان كل انسان ضحاك والكبرى والمطلوب
شيء واحد من جهة المعنى ولو قيل كل انسان ضحاك وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب
وهو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان يعلم ان الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من
جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول
اللازم من القياس ليس قولا اخر غير المقدمة مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف في
حد القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما يقال شيء كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء
الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشيء حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا
كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه ليس بجوهر فان
قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر اخفى من قولنا شيء كذا جوهر وهذا ليس من باب الاغلاط التي هي
من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق
والعلة في القياس يجب ان يكون علة للتصديق الذي هو النتيجة وان كانت مع ذلك علة في نفس

الامر

الامر كانت قيمه والا كانت اشبه او مثلا اي مثل النتيجة في الظهور والخفاء كقولك العالم متغير
وكل متغير حادث فهو العالم حادث تساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفاء فلا يكون
شيء من التقدير فاعل النتيجة المقدم قبل النتيجة اي المقدمة اولى من مساواتها للنتيجة
ومن جملة هذا او ما قبله من المغالطات نظرا لانها لا تغلطان عادة في الباب ان القياس لم يشتمل
على مقدمة كذلك لا تم لانه مغلط ولهذا الاخير خلا ان يجب قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم
كلها الى ما يورد على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة
كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ الشبيه لا بالصدق الكاذب الا اذا كان مساويا بالخصوص في وجه او باشتباه
اللفظ اما من جهة الاداة اي من جهة الاداة بسبب اشتباه تصرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما نعلمه فان لفظ
هو يحتمل عوده الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب بلزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلمه مع ان
مثل ... او الاسم اي او لاشتباه اللفظ من جهة الاسم المجازي والمستعار او غيرهما كقولنا بعض
المنقوش فرس وكل فرس حيوان ينتج ان بعض المنقوش حيوان والسبب فيه اشتباه الفرس المجازي
الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا بيد الغلام حسن
بالسكون لاحتمال ان يكون الحسن مضافا الى الغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اي او
لاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصرفا عن المختير بكسر الياء
ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا فهذا قال وتصريف يحتمل الوجوه ولكن تحمل الوجوه
لا يختص به بل يتعلق بالثلاثة المتقدمة عليه اعني اشتباه الاداة والاسم والتركيب ايضا لان
كلا منها يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك
بحسب التركيب والثاني من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية
باعتبار ومن باب الغلط بسبب نفس التأليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية

الغلط وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اي على الروابط وتأخرها اي عنها وتكررها
اي بسبب تكرر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكررها فان افرادها سلب وازدواجها اثبات
لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي تقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب و
تأخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطأ فان الاول
فيصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا
بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاذن سوالب الجهات كسوالب الضرورة مثلا يكون السوالب
الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطأ لتغايرها لفظا ومعنى وكذا السالبة الوجودية غير السالبة
الوجودية وقس عليها ساير الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اي الذي هو ممكن العام
او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو الممتنع وما ليس بممكن اي بالامكان
الخاص قد يكون ضروري الوجود او العدم لصدقه على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف
ما هو ممكن ان لا يكون اي بالامكان الخاص فانه بعينه ممكن ان يكون الا ان يعني بالامكان
ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة وقد عرفت بيانه من قبل
فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب بعض اجزائه اي المحمول والموضوع ولا
يستعمل الا بعد اي على سبيل واحد وعدلت الى اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا تتكرر السلوب
والتراكيب المعقدة امنت من هذا الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي من الغلط الواقع
بسبب السلوب اذ لا ابعد في التغليط منها ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اي وانما قال
ان السلوب مغلطة للغاية وقد يقع اي الغلط بسبب السور كايراد البعض السوري
كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض اشخاصه مكان البعض الذي هو جزء الحقيقي كقولنا بعض
الزنجي ليس باسود والمراد بعض من اعضائه كاسنانه مثلا واخذها بالجزء الحقيقي عن المجازي

كالحيوان

كالحيوان المحمول على الانسان فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء
لا يكون محمولا من حيث هو جزء وكما يوخذ كل واحد اي كل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد
من الناس يشبعه رغيف خبز والجميع اي الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس
اي جميعهم يشبعه رغيف خبز كل اي كل منهما مكان الآخر وهذا وما قبله من باب اعتبار الكل والجزء
ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك لفظة كل وبعض بين المعاني المذكورة وقد يقع
اي الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد بناء على ان كل سواد لون فقد تقدم
انه من الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك
زيد طبيب جيد او هو نفس جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فاخذ انه طبيب جيد اي في
الطب او تفصيل المركب وهو الذي يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اي
مركب منهما وذلك اذا اردت به المجموع الاجزاء او يصدق فيتوهم انك اردت جميع الصفات
فتقول انها زوج وانها فرد ويكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود
التركيب وعدمه او بسبب ظن ان احد المتلازمين بعينه هو الاخر وان احدهما علة الاخر ولا
يعلم ان من المتلازمات ما ليس من باب الصحة كاستعداد الضحك والكتابة في الانسان تتلازمان
مع انه ليس منهما علة الاخر ولا عينه وهذه المغالطة اي اخذ احد المتلازمين علة الاخر
كثيرا ما تقع لمن لم يتدرب في العلوم فاخذ ما مع الشيء وهو الملازم مكان ما به وهو العلة وقد
مشى على هذا اي على اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء كثير من الدور الفاسد كما يقال ان لم يكن
وفي بعض النسخ ان لم يكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة متوقف كل واحد منهما
على الاخر فيكون دورا وهو فاسد فانهما كونهما معا لان التوقف هو توقف المعية لاستحالة ان
يوجد احدهما الا مع الاخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف التقدم وهو ان لا يوجد

احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما قال والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بحيث
يلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر عن التفسير وقد اورد عليه
ان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان
وان اريد به التقديم بالذات فمستفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشيء
علة للاخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك
هو الذي ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة الدعوى بعبارة اخرى وان اريد بالتقدم معنى
ذلك فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان
فان كل احد من العقلاء يتصور تقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان
المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقريره ذلك ان يقال لو كان وجود كل منهما بالاخر لافتقر
كل واحد منهما الى نفسه والى الاخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان
ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم وما ظن بعض اهل العلم لا يتصور ان يكون شيئان كل
واحد منهما مع الاخر بالضرورة منتقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا
مع الاخر بالضرورة وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الاخر فيصح وجوده دونه وان كان
لكل واحد منهما مدخل في وجود الاخر فيتوقف كل واحد منهما على الاخر وان كان لاحدهما مدخل في
وجود الاخر فيتقدم عليه فلا معية اي ضرورة اما على الاول فلامكان وجود كل واحد منهما بدون
الاخر لاستغنائه عن الجنس واما على الثاني فيتوقف كل منهما على الاخر واستلزامه تقدم كل واحد
منهما على الاخر واما على الثالث فيتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذ منع وقيل كلام
انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الاخر لا ينافي المعية لان الشيئين
اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الاخر ضرورة كلبنتين متحاذيتين مع

مثلا

مثل ان يقوم كل واحدة منهما مع الاخر ضرورة ولا تقوم احدهما الا مع قيام الاخرى كما يرد
على قياس هذه الحجة عليهم انه اي ان هذا الدليل بعينه موجود في المتضايفين وجوده لمعنى
وفي وجوب تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العقلين
وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد
منهما مع الاخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطات ان تثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة
بهذه الحجة ويستثنى عنها شيء كالمتضايفين بكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت القاعدة
سواء دون حجة اي تستثنى عنها شيء دون حجة وهذا اي استثناء شيء من القاعدة دون دليل
موضع ينبغي ايراده في هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح وفي كثير من النسخ والارشاد للقدح
ليعلم مغلطة في حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطتان اللتان فيهما احدهما دعوى نفي
المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع تساوي
نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل تحت القاعدة وليطلع الباحث جواز ان يكون شيئان كل
واحد منهما مدخل في الاخر فلا يتصور الا مع العلية مدخل في الاخر متصور مع العلية وليس من شرط كل
ما له مدخل اي كان في تحقق الشيء كقيام كل واحد من اللبنتين في قيام الاخرى وفي اكثر النسخ وليس من
شرط كل مدخل اي كل ما له مدخل في تحقق الشيء التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة
المدخل اي في المعية كاستعدادي الضحك والكتابة في الانسان على التقدم واعلم ان هذا المغالطة
وهي اخذ ما مع الشيء بمكان ما هو الشيء من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصاحب الشيء ويلازمه
وملازم المعية ومن ملازمه ملازم العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض بمكان ما بالذات لانه
فيما يشبه الشيء بدله ومما يوقع الغلط ان يوجد سبب الاثر في شيء كجمع البصر ليس سواد في ما
كما يرى ثبت وهو جمع البصر في مشاركه اي في مشارك ذلك الشيء في المعنى العام كالبياض

كمو تعول السواد الى جمع البصر لكونه لونا متعديا الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات لكن ابن الحركة انما لا تتصور بقاؤه زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط
بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون
معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى كالصورة والاعراض وهذا
هو المثال المشهور ولذلك كله اخذ ما هو محمول على الشيء حمل عرضيا مكان ما هيته فهو من باب
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واما حصل هذا الباب لوقوع الغلط بالقوة والفعل فيه دما بالقوة مكان
ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية
لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فيحصر لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة الغير متناهية بالقوة
لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه في الحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل
اخذا اي وسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منها مكان الاخر وعما من باب سوء اعتبار الحمل
كامثال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد فينتج المحال او مواد الجالس
فيها لا يثبت على موضع واحد وهذا هو المشهور عندهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس كذلك
السابق انه المشهور بذلك عندهم لوقوع لفظ العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك لان
نقال المقدس انما يصدق ان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات
فلا يثبت في موضعه وحينئذ لا يكون الاوسط مكررا اما بعض المقدسات او كلها كاذبة وعلى
يكون هذا الغلط من باب سوء التأليف واخذ اي وسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والحولات
العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كلي امر فيحمل عليه لانه يصدق بها في
عيان كالجسم والجسم الثاني وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لا يصدق ذلك في الاذهان فهو
محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال هذا الاعتبار الذهني عينيا ويقال لو كان شيء كذا ممتنعا لكان

منشأه

منشأه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا وهذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني
لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج فيلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار
الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا
في الخارج لكنه من باب سوء التأليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالتميز الذي هو تاليها
الصغرى الذهني والذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الاوسط والا كذبت احدى
المقدمتين ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وسبب اخذ مثال الشيء مكانه كمن حكم على
الصورة الذهنية المأخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومثاله
حكم ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم او يكون مثال الشيء حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات واخذ اي وسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوانية
وليس كذلك لانها الحيوانية مع الالات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء العلة وابطال جزء الحكم
بجزء العلة فهو كتعليل رفع الالف من الرجال بسانديه فيظن ان الواحد منهم يرفعه من ذلك المسافة
الواحدة الى الالف وليس كذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام
المصنف رحمه الله بحيث يشمل الصورتين لان في الاول اخذ جزء العلة مكانها وفي الثاني اخذ الحكم
وفي الثاني اخذ حصة من الحكم اليه وفي هذا ان من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي
وسبب اخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له كما في برهان التمانع وهو ان لو وجد الهان
واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه واما ان لا يحصل شيء منهما او يحصل احدهما دون الاخر
او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الالهين والثاني
عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان المحال لزم من فرض الالهين
مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الالهين بهذه الصفة استحالة الالهين مطلقا الذي هو المطلوب

وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على الاخص وعند المحقق والمخلف كما يقال في التلويحات ووضع
ما ليس بعلة علة بحسب الخلف هو ان يدعى ان المحال كان لنقيض المطلوب ويكون لغيره لمسك
في الاصطلاح المذكور في الحصر المغالطات عرفت من حده انه لا يختص به واجراؤه اي وبسبب
اجراء طريق الاولوية عند اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولى من
هذا في النسخ وفي بعضها من النخل وفي اكثرها من النخل وهذا خطأ لقوله بعد اشتراكهما
في الحيوانية الا ان يقال المراد بعد اشتراكهما في الخواص الحيوانية على ما هو المشهور من
اشتراكهما في كثير منها كما يحكى شروحها ان الله العزيز وانما يصح هذا اذا كان من نوع واحد
او كان المقتضي فيهما امرا واحدا متساويا كما يقال ليس للانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما
في الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالآخر اولى من
العكس وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع
عرضيتها وكذا اجراء هذا الطريق اي وكذا نفع الغلط بسبب اجراء هذا الطريق في عالم الافلاك
وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول
اولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان ههنا اسبابا
غائبة عنا كاتصالات سماوية واتفاقات ارضية بحيث يمنع بها الامور لكنه وشيئا من تلك يهما في النوع
الواحد المتفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية
فان بعض اشخاصه قد يكون اولى بامر لكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فيأتي فيما بعد و
لو وقع الغلط فرض الممتنع موجودا لنفي عليه سوت شيء من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك
الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فيتح لو فرضنا وجوده لكان
ممكن لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن وهذا الغلط فيه ان الفرض انما يصح لما امكن في نفسه اي ان

القياس

القياس يرتد بانا اوعند الخصم ان كان القياس جدليا او صحيحا ولكن لا من جهة مبنى الكلام عليه فانه
اذا كان كذا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشيء متفرع على امكانه الذي هو المطلوب منه فكان
الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحل التحقيق ان يقال ان اريد
بفرض الممتنع الذي هو تال الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اريد به انه غير ممتنع
بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية ولو وجبت غايته في التقدير السابق لكون النتيجة ان شريك الاله ممكن بحسب ذلك
الفرض وليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لعدم المسالات لحيثية
كمن يقول كل بعض داخل في مفهوم البياض زيد ابيض لتعديه اليه دخول البياض في حقيقة فالبياض
داخل في الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان وحيوان او غيرهما فلا يمكن تعديه الى ما
الابيض وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال آخر قوله كمن سمع ان الكليات موجودة
في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان فحكم مطلقا
انها لا موجودة ولا معدومة ومما وقع الغلط بغير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل وفي اكثر
النسخ عن المحل والمراد عن المعنى الذي اطلق اي ذلك الاصطلاح عليه لان كل من بل فيما وقع عليه
النقض ودفعا للنقض اذ لا ينضبط المحل او المحل بل المعنى المصطلح عليه حينئذ فيغلط فيحكم
على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى وذلك كقول بعض مثبتي الجزء لما اورد عليه ان الواقع
في الوسط اذا ستر الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين غير ما منه الى الآخر فينقسم الجزء
لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لان معنى الجسم كل مؤلف
مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بسبب تسميته
جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا الغير المتجزي الذي سميته بسبب التأليف جسما له الكل واحد طرف
منقسم سواء سميته جسما او جزءا فان تراعى في ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة

صفات الباري وقدمها لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت واجبة
تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لان الغيرين هما اللذان يصح انفكاك احدهما عن الآخر بمفارقة او وجود و صفاته
ليست كذلك فلكون غير الذات فلا تكثر فغير تفسير الغير بما اصطلح عليه رفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم
يجوز لفظ الغير ويحرم التلفظ به يقول لان كانت الصفات عين الذات فالذات واحدة فلا كثرة بل
صفاته ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي و
الاثبات فيتوجه الاشكال على كل تقدير كما مر من ذلك اي ومما وقع الغلط او ومما عرض فيه الاشتباه
عند ورود النقض لانه لكن حله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل لانا نسلم ان المماثل لـ ب
المماثل لـ ج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي بين ا ب من جميع الوجوه لدخول المماثلة
التي بـ ج في التي بين ا ب حينئذ وضرورة ان مماثلة في المماثلة التي بين حينئذ ب ج سواء كانت
من جميع الوجوه ام لا فان جزء المماثلة الثانية حينئذ وكذا جزء الاولى اذا كانت الثانية كلية لا نظر
عن النظر او تباين بخلاف ما لو كانت لجزئين فانها نظر لجواز اختلاف الجهتين على ما سيتلى عليك
والحيث في ان المراد من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه لخصوصا في عموما ولا لورود النقض لم ما
كان قوله فان هذا لا يلزم اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه وليس على الاطلاق لانه ايضا يلزم اذا
كانت المماثلة من وجه واحد قال واذا كانت اي المماثلة من وجه واحد فيلزم ان يكون
المماثل من ذلك الوجه مماثلا اي في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة فلا يلزم اذ يجوز ان
كامل غيره يا امر آخر وبهذا النقض غيره والاصطلاح وخصوص تفسير المماثلة بعد ان كانوا اصطلحوا
على تعميمها والمساوي لمساوي مساو والمضر اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذي
عرفت في المماثل فاما اذا اختلف جهة المساواة كالجسم الذي يساوي بطوله جسما آخر فلا يلزم ان
يكون مساوي المساوي مساويا واليه الاشارة بقوله فانه فقد ساوى الشيئين من وجه لجسم المساوي

لجسم

لجسم ب في الطول مثلا لا يلزم ان يساوي شيئا المساوي للآخر اي لجسم ت من وجه آخر وهو
المساوي له في العرض مثلا فقوله فانه قد ساوى المسمى جواب فاما او المتمثل بالجسم وقع اعتراضا فان قيل
لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة عليهما لانها لا تطلق الا اذا كانت من جميع
الوجوه واجيب بالمنع لجواز اطلاق المساواة على الشيئين وان لم يتساويا من جميع الوجوه والى
هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعي ان المساواة لا يجوز ان تطلق الا ان يكون من جميع
الوجوه فانه يجوز ان يكون جسما مساويا للطول فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط
اي لا في العرض والعمق والجنس انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اي ومما وقع الغلط اخذ
العدم المقابل اي للملكة ومرادا احترازا عن العدم المطلق لانه ليس كذلك بل لانه وجد مثله والقسم
لحقيقته بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى
فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه
البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شيء من المتضادين يكون
عن مبدأ واحد فلا بد ان يكون للشر والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور على ما يقول الثنوية وجوابهم
كل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة ضد النور لان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين و
من ليس الشر والظلمة عدميان لعالمان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا يتوقفان في الخارج
ليحتاجا الى مبدأ وعلة بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه
لما كان الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذه بالعرض مكان ما بالذات اذا اريد بالمعدوم
عدم الملكة محلها ما كان الملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى العلة
بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتيج اليها بالذات
فهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر

الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا به يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع
فيه الشيخ واتباعه لم يمكن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة
الاعدام هو انها اذا استثنيت الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعت عنه الملكة كالحركة او
البصر لا تحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل يكفي استثناء الموضوع ورفع شيء
منه والعدم لا تحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدها فيكون امرا وجوديا فيحتاج
الى علة وغيرهم منه امورا اخرى من الشركة وغيره كما زعم الشيخ وغيرهم وتوقع الغلط كما توهم
فيه ولما كان اسماء الاعدام فيها ما يشترط فيها الامكان اي امكان اتصاف موضوعها بملكة
الاعدام وبمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا
يشترط فيه ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها الامكان كالتجرد به فانه عبارة
عن كون المتصف بها غير مادي والتفرد فانه عبارة عن كون المتصف به غير كثير تحته من الجنس
وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة عمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثاني عبارة عن
انتفاء التكثر فيما يمكن ان يكون كثيرا لكونهما من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس
كون الشيء غير مادي وغير كثير فلهذا اصل بقوله فمن اسماء السلوب اذ التجرد والتفرد وانما لا يشترط فيهما الامكان
لانهما اسماء لنفس السلوب التي هي العدم المحض لا السلوب مضافة التي هي اعدام الملكات فشرط
فيها الامكان ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد في نوع واحد وفي بعض النسخ
في موضوع واحد بمعنى انه يشترط الامكان في بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التي
عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها في الانثى اذ مرودية عدم اللحية فقط لا
عدمها عما من شأنه ان يكون له لحية ويشترط في الصبي لان مرودية عدم اللحية عما من شانه ان يكون
له لحية ومنها اي ومن اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اي ما هو باعتبار شرط الامكان

يعني

يعني جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرناه لان
الشامل وهو ما ثبوته كالعمى والسكون علة على امر لا له لان لفظ الاعم عليه فان ظاهره كما ذكره وامثاله الاعدام
اما ان لا يشترط فيها الامكان اصلا وتسمى اسماء السلوب واما ان يشترط مطلقا وهي اعدام الملكات واما
ان يشترط في بعض المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار وهو اسم السلب باعتبار آخر وهذا
اصطلاح اتباعهم وربما اختلفت الاصطلاحات في ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة الا
ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء عند المشائين اما انه ليس بمضيء فلكونه غير قابل للنور لانه شفاف
في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء
الاقدمين من المشائين والفرس وسائر سلاك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم حتى
لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال انما ذهب اليه المشاءون بناء على ان الهواء في العرف
العام لا يسمى مظلما لان كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل
هواء او هواء او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك اي مما يوقع الغلط اخذ الايجاب
والسلب مكان العدم والملكة كما يقال الحجر اما بصير او اعمى لان الاثبات والنفي لا يخرج منهما
شيء فيكون الحجر اما بصيرا او ليس بصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس
بصير على الشيء صدق الاعمى عليه بل هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر فلهذا لا يلزم من صدق ليس
بصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم
والملكة فكان ان يقول ان الحجر ليس ببصير ولا يقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشيء مكانه ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع
على المعاني المختلفة فيوجد بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن وانه ليس بممتنع فيكون
ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذا يمكن ان لا يكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم

وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينعكس موجبة الى سالبة وهذا وان كان منشؤه الغلط
المنشئي من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكرنا انه يعني به ما لا
يمنع الشركة لذاته وقد يعني به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد والعام الاول اي الكلي
كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا اذ لو لزم من صدق
العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين لا احدهما اعم والاخر
اخص هذا خلف ويلزم من نقيضه وكذبه كذب الخاص ونقيضه لاستلزام اللاحيوان اللاانسان
لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق
الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن
بالامكان العام لكنه كاذب لان الموجبة تستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا
مفهوم له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة
والمعدومة قلنا لا نسلم انه لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان لسلب المضاف اليه مفهوم
ايضا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا حمل صدق عليه قضية موجبة
فان اراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن واذا لم يكن مفهوما فان اراد الخارجي
فانه لا يلزم اذ لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا
كذلك فاندفع الاشكال والحاصل الذي بيناه اي بان العام الاول كالانسان يلزم من صدقه
صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم
من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثاني معنى كل ما هو ب بعكس ذلك
اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولنا كل ب

فيصدق

فيصدق بعض ب ا اي الموجبة الجزئية وكذا كل ج ج من ب اي ولا يصدق بالخصوصيات
ولا يلزم من كذبه اي كذب العام الثاني وهو كل ب ا كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ب ا لا ترى
انه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان البتة ولا يلزم
من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما خاصه اي خاص
العام الثاني كبعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام وهو كل حيوان انسان
ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض من ب ا لا يكون كل ب ا وهو واضح ومما
يقع الغلط اخذ الاشياء المركبة من اجزاء متشابهة كلها حقيقة جزئها اي اخذ الغالط الكل الاشياء
المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما وراء الاشكال
وبعض الكميات يعني في كل ماله اجزاء متشابهة لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي
ماء مجموعهما ماء كما في الحقيقة لان الشكل الذي هو من باب الكيف في قطعتي الدائرة متشابهان
وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي اكثر النسخ ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في
بعض الكميات وهو المنفصل كقولنا والاثنان يحصل من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في
الحقيقة **الفصل الثاني في بعض الضوابط** وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية
اي الكبرى كقولنا كل اثنين زوج تغني عن المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا في كم زيد اثنان
ولا نعلم انه وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج في كم زيد بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل
في الكبرى اي في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين حتى يكون زوجا او غيره حتى نعلم انه اي نعلم ان ما في كم زيد
زوج عنه فكيف بهذا اي بان كل اثنين زوج لم نعلم انه ان ما في كم زيد اثنان بعلم اجزاء جهة الخصوص
وهو كونه الاثنين المجهولة بغير جهة العموم وهي كونه ثبت المعلومة والخصوصية وهي كونه اثنين تحتاج الى
علم اخر فاذا لم نعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى تحققا لا بالنسبة الى نفس الامر فان الاندراج حاصل

بالفعل فيرجل بالنسبة الى علمه واذ ادراك فيعلم بالقوة ان ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب
وهذا الشك مستفاد من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى مندرج
تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه مندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات في
استحالة تحصيل المجهولات قول القائل ان المجهول كما اذا حصل لم تعرف انه مطلوبك فلا بد من تقدم
الجهل بوجود العلم به فيه حتى تعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة
معرفته اذا وجدوا ما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل وهذا ايضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات
وانما قال ايضا لان ما تقدم من اهمال الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت
واخذت الاول بدل الثانية وهنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من اخر واعتبرت
حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا لتوجه الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم
يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة
تحصيل الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه تخصص اي ذلك الوجه المجهول
ما علمناه فاذا حصل علم بتخصص المعلوم انه المطلوب كما لو تخيل خصوصية ذات من الذوات
وتعلم تخصصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمنا بالخصوصية من
الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك حجرية ذو الالو فاعل ان يمثلوا على ذلك بالآبق اذا
وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه لانه معلوم الذات ولا معلوما من كل وجه لانه مجهول المكان فاذا
وجد علم انه الابق لما كان علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا اي هذا الجواب
وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه متخصص بما علمناه انما يدفع النقض في
التصديقات اي لا يتمشى في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب
حينئذ معلوم التصور مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصورنا له السابق

المراد من قوله فيه اذا طلب التصديق في قوله العالم حادث ممكن لم نطلب الا كلما يخصصه به
التصورات فحسب واما الثاني فتوجيه اولا ايراد الشك وهو ان التصور المطلوب ان لم يكن مشعورا
به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به فهو متصور اذ لا معنى للتصور
الا كونه مشعورا به واذا كان متصورا امتنع ان يكون مطلوب التصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال
معلوم من وجه مجهول من وجه اخر لما قيل من ان احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشيء الواحد
معلوما مجهولا معا من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل لما
سبق فان ذلك ليس بشيء لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذا لو لم يقترن
به الوجه المعلوم كما تمسكت به من الذات المجهولة التي علم تخصيصها بصفة فان الذات والصفة
لو كانا معلومين او مجهولين لما استحال الطلب وانما صح الطلب لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا فاما
ان الوجه المجهول يمتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التي
صدق عليها الوجهان ولا شك في مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم بخصوص الذات
المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر ولوجوب كون خبر التواتر عن امر محسوس فهذا الجواب لا يتمشى
في الذوات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ولكون الشك
يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها دل ان هذا الجواب لا يتمشى في التصورات والى
ما ذكره اشار بقوله اما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه فقيل له ان هذا وضع بازاء معنى
كذا لم يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشيء بلازم واحد ولم يثبت بده فقد
شك في بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا اعتقد الانسان وجود طائر يقال له ققنس هو طائر
متولد غير متولد وله قصة مشهورة ولم يشاهده وطلب خصوصيته وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه كالطيرية
مثلا لم يمكن لاحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة وان ذلك

الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطاير المسمى بققنس له صفات كذا وكذا
واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان العلم بخصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا بالتواتر وهو في
خبر النبي قاعدة لا يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثلا ان
يكون الحيوان مع الناطقية مقوما لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصاهلية اخرى
اذ يختلف الماهية بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسان ومع
الصاهلية فرسا مع انها شيء واحد هذا خلف وهو محال هذا في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد
الماهية دونه مع كونها جزءا منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه خارجا
عنه كمقومية الانسان لعرضه السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله ولكن يجوز ان
يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز
ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل ولا يتصور ان يكون للماهية مقومات
مختلفة على سبيل البدل وتختلف الماهية بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات تجويز
البدل للمقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للماهية كما تحقق لجواز البدل في مقومها كما عرفت و
لا يقال كما تحقق فيه ليقوم حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات
وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شيء منها بمقوم له ولهذا لو فرض عدم شيء منها بل المقوم
هو المشترك بينها وهو الجسم ويؤخذ في حده ويقال انه جسم من شانه كيت وكيت وتحفظ
لا جرم يكون العلة اي المقومة لوجود الشيء كالهيولى المعينة فانه المأخوذات علة
لا مختلفة كالصورة الهوائية والمائية مثلا ليقوم وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى
عند ضرورة الماء هواء فيستقل الامر العام وهو الصورة من حيث هي الصورة
بالعلة اي لوجودها دونها اي دون المأخوذات علة اذ علة وجود الهيولى المعينة الصورة

من حيث

من حيث هي لامتناع انفكاك الهيولى عنها لا المأخوذات علة لانفكاك الهيولى عنها
ولا يمشي دعوى التعدد اي مقوم الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه
يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده كمقومية الانسان وحده وبتحره الى غير ذلك
لكنها ليست على سبيل البدل واما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما تعدد كذلك كالات
من الطفولية الى الشيخوخية بالنسبة الى الانسان مثلا يمكن ان يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة
على الهيولى المعينة اذ المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق الشيء لا ممتنع وجوده بدونه
لا شيء معين لامكان وجوده دونه وبكونه كذلك اشار بالاحتياط حتى لا يكون لمدعي فيه التعدد
كذلك فيبطل دعواه قاعدة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء مطلب وجود ذلك
الشيء في جزئي واحد لكن حكم ان كل ج ب بالضرورة فوجد جيما واحدا ليس ب ينقض
القاعدة لدلالته على ان حمل الشيء على الطبيعة الجيمية ليس بالوجوب والا لما تعدى فرد عنه ذلك الحكم
الكلي في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه يمتنع ان يكون كل ج ب فوجد جيما هو ب ينقض قاعدة
لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد
ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اي الخاص لا يبطل هذه القاعدة وجود او عدم
اي لا يبطلها وجود اتصاف فرد من ج ب ولا عدم اتصاف فرد منه اذ امكان الشيء للشيء بهذا
المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي
افرض مثال اساسه على الجسم كفاه ان يجد جزءا واحدا منه اي من ج موصوفا به وجزءا اخر ليس
فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجيمية الكلية البتة والا لما اتصف من الشيء منها واحد بها ولا
تحقق الا ما تعري جزئي واحد منها ومثال ذلك الكتابة بالنسبة الى الانسان فانا لما وجدت في زيد
ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو فما فيه الدعوى بالامكان لم يقل ومن ادعى ثبات شيء

كمى على كلى افراده الاثبات ثم الامكان والوجوب والامتناع وبهما كما يعاينه فى ذلك الا الحكم
بالوجوب لا يثبت بثبوت الشى فى شخص واحد ولا الحكم بالامتناع يثبت بنفى الشى عن شخص واحد
البهم الا ان يبين ان الثبوت او النفى لبعض الطبيعة فى ذلك الواحد كالحيوانية بذاته تثبته
للطبيعة الانسانية وكونه كل الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص
دالا على الوجوب والنفى عنه دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان
لها جنس فى الذهن كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى اى تلك الطبيعة
وهى السواد او قسيما لها اى لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون
الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصيصه بفصل احدهما قال اى بتخصيص بفصل احدهما
وتقدير الكلام يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون مخصصا بفصل احدهما كما بعينه البصر او
بفرقه كاللونية فانها طبيعتها يمكنه ان يكون سوادا او بياضا اى لا مانع لها فى الذهن
عن تخصيصها باحدهما وفى الاعيان لا يتصور اذ لا لونية مستقلة فى الاعيان فيمكن الحكم بخصوص
بياضيته وسواديته بها كما سنذكره وهو مطرد على هذا فيمكن على كل اللون لا يمكن على كل لون
لامكان تخصيص الجنس بفصول انواعه على سبيل البدل والامتناع تخصيص شى من انواعه بغير فصله
والنوع وان شارك الجنس فى امكان تخصيصه بكل ما يخصص به اشخاصه لكن لا شك فى امكان
تخصيص كل شخص من اشخاصه بغير ما يتخصص به اعنى لسائر ما يتخصص به غيره البهم الا لمانع خارجى
واليه الاشارة بقوله والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يخصص به اشخاصها
اى من المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اى سائر ما يخصص به
اشخاصها على كل واحد ايضا اى بخلاف الجنس كما قدرنا مثل السواد والبياض والطول والقصر الى
غير ذلك من الاعراض الا ان يمتنع اى بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجى والسواد

وعلى

وعلى الرومى فانها يكون لامر خارجى اى لا يكون الا لمانع لا يستحيل ان يكون لذاته والا لاطرد فى كله
والحصة انا اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اى من هذا العلم الذى هو المنطق اعتمادا على
الكتب المصنفة فى هذا العلم الذى هو المنطق واكثرنا فى المغالطات لتشحذ به الباحث بها اذ ان
الباحث يجد الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون بها غافلا بمعزل عن مواقع الغلط
ما هو حق اى من اجزاء المنطق ولنذكر الحى ابحاث الفلسفة وفيه ولما كان السلب وجوديا من وجه ما اذ هو
ثبوت فى الذهن من حيث انه نفى فى الذهن وحكم عقلى اى حاصل فيه وليس التصديق بمجرد
الايجابية التى يقطعها السلب فحسب اى دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب اى بعد
التصديق بقية باقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودى اى له وجود
فى الذهن وان كان قاطعا للايجاب اى للايجاب قول آخر لم يوجد ما الامتناع مغن عن ذكر السلب الضرورى
والوجوب مغن عن ذكر السلب الممتنع والامكان الجامع وسلبه سواء وسلبه فيه سواء اى فى
الذهن وكانت التركيبات الحكمية اى القضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة
مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اى غير منحصرة لكثرتها لاجرم اقتصرنا على ذكر
الموجب فى هذا المختصر اذ عرف فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل وكفى فيه الموجب
دون السالب المغلط عن قال الا البحث والجدل والمماراة والمباهات فيطول الكتاب بتركيب
الاعتبارات التى لا تحدى بطائل كما هو مذكور فى كتب الناس ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب
امرا يقينيا وكان المطلق الذى لم يذكر فيه جهة اى المطلق العام لم يتناول من الحكم الا النفع
ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل
فالمطلق العام فى المختصر اى فى القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد اى
لا يصح ولا يصدق الا فى الضروريات المشهورة فى الكتب لانها كلها بالفعل وهى الضرورية

المطلقة والمشروطتان والوقتيتان الضرورية بحسب المحمول والكل واحد اي من هذه الست
ضرورة بجهة ما اي من الجهات على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اي لتلك الضرورة او
الجهة فلا فائدة في المطلق اي العام حينئذ لكشف اعتبار الضروريات لانه لا يصدق الا حيث
يصدق من ذا الممكن العام الاعم منه اي من المطلق العام واشد اطرادا او اطلاقا اي لتناوله
ما وقع وما لم يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يستعمل في نوعه وقتا ما
والا لا يكون مطلقا عاما وهو يشعر بضرورة ما في المحيط اي في الكلية مما ذكره وهو الحكمي
لانه لا يعين فوقوعه وقتا ما ان لا امكان لان في الخلود ابدا ولا يشعر بضرورة ما في المحيط بصدقه
على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه الجهة ما فاذا اردنا امرا عاما او جهة عاما فكفانا الامكان
العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلط لشموله لجميع الفعليات وما لم يطلب في علم على ان
بعض موضوعه لبعض غير معين في هو من بعض كما اشار اليه من قبل حذفنا وفي اكثر النسخ
حذفنا ذكر البعضيات المهملة اي غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة فانها بعينها
كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة
فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا يخرق ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا
على ذكر الكليات مع البعضيات المعينة التي هي كليات ايضا وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم
على نوع في شخصه حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية
لان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلعلة خارج عن انفسها
وذلك لا يمنع من كليتها وما ليس يحتاج اليه في كل مطلب من المطالب العلمية الى رد الباقي
اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف انضباطه في موضع واحد فكذلك لا يحتاج
الى ادراج السوالب اي جعلها اجزاء من المحمولات وهم السلبيات اي جعلها محصلات

في جميع

في جميع المواضع بعد ان عرف انضباطه في موضع واحد وهو واضح واعلم ان المشهور من
في كثير من النسخ يثبتون العكس اي المستوي بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدائمة
والموجبتين الكلية والجزئية والخلف اي وبالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس
مبني على الافتراض لما سيأتي ونذكر ما يثبتون العكس السالبة الضرورية بالافتراض فيقول
اذا كان لاشيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة والا لصح اي لكن
بعض ب ج فنفرضه اي ذلك البعض من ب شيئا معينا وهو موصوف بج بالفعل والا لزم
الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره ولانه ذكر بعد هذا ما يدل عليه ولنكن هو د فهو ب و ج
وهذا هو الذي يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا به بالفعل فشيء مما يوصف
بوصف ب وقد قيل لاشيء من ج ب بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون
عكسها بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض
ب ج لانا نفرض الذات التي هي ج و ب بالفعل د فد ج و د ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل
وقد يثبتونها بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لاشيء من ب ج دائما وانعكس
الى لاشيء من ج ب دائما وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس
لاشيء من ب ج دائما الى لاشيء من ج ب دائما بل لو لم يصدق لاشيء من ج ب دائما لصدق بعض
ج ب بالاطلاق فنفرضه شيئا معينا وليكن د فد ج و د ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لاشيء من ب ج
دائما هذا خلف وهو المراد من قوله مبني اي الخلف في نسخة والخلف ايضا تارة اخرى
على الافتراض فان الخلف فيهما اثبت على عكس السالبة وفي السالبة لابد من الافتراض على ما ذكرنا
والافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذي الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما كان هو
بعينه اذ يطلقون شيئا يحمل عليه الحقيقة والثانية مثلا كالدالة ويقولون كل د ج وكل د ب

فبعض ج ب والحاصل انهم مستغنون بعكس الموجبتين لا فتراض عن الشكل الثالث لانه بجنسه وقد عرفت
فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث فانه مستقيم وكفه فلا حاجة الى الاعادة ثم مستغنون
الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس اي بعكس الموجبتين فيه وبالثاني ويلزم منه مستغنين
وهو الشكل الثالث كما مر به وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف
القياسات المركبة ومن لم يعرف القياسات فاستعمال لكثرة سلامة الفكر في معرفة صحة
قياسية فيمتنع بذلك جميع المطالب العلمية فلا نحتاج الى التطويل في قياس الخلف ولست اكره ان
الانسان منتفع بالخلف يعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقتراني واستثنائي لم
نطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ومستن به صحة العكوس التي ذكروها وتكن عن التطويل
في هذه الاشياء مستغناة اي ما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل بالضوابط القليلة العدد الكثيرة
واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم متوجه الى اثبات المطلوب اولا توجهه ويناسب
ما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة او منعة حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا وان الخلف
متوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك المستقيم ولا شرط فيه تسليم المقدمات
بل كونها بحيث لو سلمت ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ومنه منتقل الى النقيض ورجع اخيرا
على نقيض المطلوب بل هو على ما هو اهم منه او اخص او مساو واذا وضع من ذلك او يمكن اذ المطلوب
ولان في ذلك صدق المطلوب لهذا قيل الخلف لا يدل على نقيض المطلوب والى هذا اشار بقوله
ثم ان الخلف غير كاف في ان يبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شيء من ج
ب بالضرورة فانه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج والا فكل ب ج فنفرض الموصوف بالجيم من ان
اذ كل ما عرف فيلزم ان يكون شيء من الجيم ب وقد كنا بالضرورة لا شيء من ج ب هذا محال
فيصح العكس فكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس وانما يصح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما

من لوازم

من لوازم لا شيء من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف فالاولى ان يبين دون
صحة العكس كما بينا اي في هذا الكتاب فلا يكون به اي ببيان العكس دون الخلف بين وكذا ايضا
لا يشكل دون الحاجة الى العكس والخلف اي لا يكون به بأس ايضا وليس لمدع ان يقول ان
الخلف المورد في العكس ليس بقياس فان من عرف القياس والخلف فانه قياس الا ان العكس خلف
مبني على قياس استثنائي واقتراني اي شرطي انف لا اقتران حملي فان مطلوبا فيه اي في العكس
شرطي انف وهو قولنا كلما كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج وصورته وفي اكثر النسخ وفي
صورته اي صورة الخلف العكس ان يقول ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج فيصح
بعض ب ج فالحملة الاولى وهي قولنا ان صح لا شيء من ج ب ولم يصح لا شيء من ب ج هي المقدم والتالي
هو قولنا فيصح بعض ب ج ما خذه واي هذا التالي وتجعله مقدمة مقدمة اخرى فنقول كلما صح
بعض ب ج فيصح بعض ج ب ونفرده المقدمة الاولى فيصح اذا ان يصح لا شيء من ج ب ولم يصح
لا شيء من ب ج فيصح بعض ج ب وكان القياس اقترانا من متصلتين بالحذف الحد الاوسط وهو قولنا
فيصح بعض ب ج ثم يستثني بعد هذا نقيض التالي على ما عرف وهو انه ليس يصح بعض ج ب
لا شيء من ج ب فلا يجتمع صحة لا شيء من ج ب مع عدم صحة لا شيء من ب ج لكن الاول تصحيح فيمتنع عدم
صحة الثاني فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهي قولنا وكلما صح بعض ب ج فيصح بعض
ج ب وان كانت مركبة من بعضين حسي كلية لان عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع
والاوقات على ما عرف في موضعه واذا كان اي حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف في
العكس مذكورا غير تام الصورة اي في حال كونه غير تام الصورة الا انه لا يفيد تعين العكس واما
لانه مبني على الافتراض بل القياس مبني القياسات على حجج كالخلف والعكس لا تتم كونها حجة
الا بها اي بقياسات على ما عرفت وهو باطل بل الصواب ان يقال الاشكال لا تحتج الى

صحف الا الى سنة واخطاره لسائر اضوابط العلم الجامعة جزئ الكثيرة المحوجة الى الكلفات
واعتبارات واهية **الفصل الثالث في بعض الحكومات في نكت اشراقية** اي في حكومات
في نكت اشراقية وهي حكومات من احرف اشراقية ومن بعض احرف المشائين على ما قال في حكمة
هذه المقالة والنظر في بعض القواعد اي قواعد المشائين ليعرف فيها الحق ويعلم مساهلتهم الغالطات
الواقعة في حججهم وبيانهم تلك القواعد ولذلك قال وتجري ايضا اي النظر في تلك القواعد
مجرى الامثلة لبعض المغالطات ويتقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون
توطئة الى المقصود مقدمة هي وفي نسخة هو ولا وجه له لان كل ضمير متوسط بين مذكر ومؤنث
نحو نستذكره تارة وتأنيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا او هو لفظ كذا ان كل شيء اي
ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص هذا التقسيم وهو تقسيم الشيء الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا ذلك
لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذلك او لا بل كل ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذهن لا فيه و
لذلك قال له وجود في خارج الذهن وانما ترك التقييد بالممكن لظهوره فاما ان يكون
حالا في غيره اي محلا ما ينسب اليه بلفظ في شائعا فيه بالكلية اي بحيث لا يكون شيء
لم يجامع ما نسب اليه بلفظ في كالبياض في العاج فانه بكليته شائع فيه ليس له شيء لم يجامع
العاج بخلاف الماء في الكوز ونحوه ونسميه هيئة وفي اكثر النسخ الهيئة وهي العرض فالهيئة
او العرض هو ما يحل في غيره شائعا فيه بالكلية وليس على ما ظن ان ما يحل في غيره اي يجامع
ما نسب اليه بلفظ في هو الجنس لنا وله المثل الماء في الكوز والاثاث في البيت او الخشب
او المكان او الزمان او الجزء في الكل اي غير ذلك لا يجتمع كل منها مع ما نسب اليه بلفظ
في وبقولنا شائعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات واشباهها على ما لا يخفى لان يقول كذا
في كذا معاني مختلفة لا يجمعها جامع معنوي الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في فان مع وعلى

ونحوها

تعريف الجوهر والعرض

اي موجود خارجي يحل في غيره

ونحوها بل على نسبة فخصت نفس النسبة والاضافة فكلما اراده بلفظ في والنسبة الزمانية غير
النسبة المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض في العاج غير معنى كون الماء في الكوز و
كذا بغيره من المعاني ولا يتوهم ان الاستعمال الجلي الكل او استعمال الزمان على الشيء غير استعمال المكان
عليه ولا الظرفية لا تحل فيها الضافة فان ظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظ
في مختلفة المعاني فاذا ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ
المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية او معنوية ولا يكون هناك فصل معنوي لعدم العام
المعنوي حيث كان او غيره فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا فصل معنوي كما في قولنا عين
جارية تميزها عن الباصرة قال في المطارحات المذكور في شرح الموجود في المحل بالنسبة الى المحل
الاشتراك كقرينة لفظية وتجري مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة وتبع بعد
او ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسميه جوهرا فان قيل فيلزم من تفسيره العرض ان يكون
الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان عرضا مع كونها
جوهرا ومن تفسيره الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ ليس
حلول النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان فيصدق على كل منها انه ليس
حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس بمركب عنده من الهيولى والصورة
وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية والكلام في الموجودات الخارجية ولا يحتاج في
تعريف الشيء الى المقصد بقولنا لا الجزء منه كما قيده به المشاؤون حيث قالوا العرض يحل
في غيره شائعا فيه بالكلية لا كجزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري
كاللونية في السواد والجوهرية في الانسان اما الاول فخرج بقولنا شائعا فيه بالكلية فان الجزء
اي المقداري لا يشيع في الكل وهو واضح واعلم انه عنى بالمقداري ما لا يتقوم وان كان يتوهم

الى اخره وهيه على ما يظهر بالتامل وانما لجعله مورد التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في
الخارج ليس مركبا من لونيه وجامعيه البصر ولا الانسان من جوهرية وناطقيه واذا لم يكن
اللونية والجوهرية بجزئين خارجين فلا يحتاج الى الاحتراز عنها بعدم تناول ما هو كالجنس وهو
الموجود الخارجي لها واليه الاشارة بقوله واما لونيته والجوهرية فانها ليست باجزاء
اى خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره فلا يحتاج الى التقدير والاحتراز وانما لم يقيد
الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس
ذهني الى اخره فاذا الحكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم ههنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون
المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد ليست باجزاء خارجية
كما مر فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اى كلي لان نفس تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه
ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض التسعة على راى المشائين والاربع
على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اى لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها اثبت بعد فيه
نفى نقلها انتقالا ان المسوغ فيه يستقل بالانتقال اى ان المسوغ في المحل بقاؤها واذا
نفى الانتقال بقاؤها فلا يتصور ان تقوم بنفسها والا لما نفى الانتقال بقاؤها ولا ان تنتقل
اى من محل الى اخر فانها عند الاصحاب تستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى اخر الا بحركة
مستقيمة تستقل بالقيام فيها والجهات اى وبالجهات الست لان كل متحرك في جهة
جهة غيرها منها الى اخرى وبلزوم الست منها لا يخلو عن القطع والوجود لاستحالة حركة المعدوم
كونه غير مستقل بالقيام به فيلزمها اى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات
ست ابعاد ثلثة اى متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهي اى الهيئة
جسم لا هيئة هذا خلف لتساويها على ما بين قوله والجسم موجود يصح ان يكون مقصودا

بالاشارة

بالاشارة اى الحسية نحو انه هنا وهناك وههنا وهنالك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج
عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن الاشارة اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا
يخلو عن طول وعرض وعمق والهيئة ليس فيها شيء من ذلك اى من الابعاد الثلثة فيما بينهما
لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لان
انتقالها عبارة عن انها تعدم في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بان الموجود في الثاني
ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه
وهي محال لانه اذا اتحد النوع والمحل بما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود
كما تحقق بكذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انها كانت موجودة قبل ذلك فيكون للزمان
زمان وهو محال فان قيل انه لا نسلم انه لو انتقلت استقلت بالحركة لجواز ان يكون الانتقال
دفعيا اما قيل ان الفطرة السليمة تشهد ان مفارقتها عن الاول غير ان حلولها في الثاني في زمان
بحيث ان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الانات فيكون بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وهو
ما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا براسه على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت
استقلت للزوم قيامها بنفسها زمانا لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها وبهذا الوجه تمشى في الصورة النوعية
والجسمية على ما اثبتها المشاؤون للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا تمشى في استحالة انتقال
الاعراض العقلية اذ لا ان ولا زمان ثمة واعلم ان الجسم يستغني عن الالات لوقوعه تحت الحواس
لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة في حقيقته كالبصر
لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس
الى العقل تلك الاعراض حكم العقل حينئذ بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة
عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون شك في وجوده

تقسيم الوجود الى الواجب والممكن

حتى زعم قوم انه خلاء ولو توهمت الهواء غرفة بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة
الحسية وفي اكثر النسخ بوجه بل قوله والهيئة ليس فيها شيء من ذلك فيما سبق فان هذا
والاجسام لما تركبت في الجسمية وتفارقت في السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية الجوهرية
فهما متغايران اي ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشيء اي الموجود في
الاعيان ليصح قوله ينقسم الى واجب وممكن والا فالشيء المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع
كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشيء بالموجود في الاعيان لانه ان رجح وجوده
على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من
نفسه واذ ليس الترجح بنفسه ولا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح
اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة
اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا ان قصده ومن بعضها كالعلل الاربع المادة
والصورة والفاعل والغاية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من الامور الوجودية
والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الآخر
والصورة وقد يكون بعض هذه الاربعة اذا لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات الآن
الاربع مع الشروط فيما ذكرنا يسمى الجميع الشرائط ولم يطلق العلة الا على التامة ولهذا
لم يقيد العلة في قوله يترجح وجوده بحضور علته التامة وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره
ومع قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره
لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه
عن الوجود او العدم مع انه لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود
العلة التامة لما لا امتناع لذاته والا لكان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة

موجوده

موجوده والا بالامكان والا كانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع والا لكان
كانت الوجوب والممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد فالوجوب متقدم على وجوده بالذات
لا بالزمان كما انه لم يجب بالغير لا يوجد كذلك لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده
وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان لذاته ولهذا يصدق عليه في الحالين انه ليس
بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير
وكذا الامتناع والذي بالذات منهما ينافي الامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود
الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن لم يتصور وجوده الا في زمان المستقبل لان
الوجود الحال يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك عن الامكان لا خرجه العدم الى الامتناع
اي بغير ما ذكرنا الوجوب فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم ومعا عن الوجوب
او الامتناع لكنه ليس كذلك لانه كان ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك
ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا وما توقف على غيره فعند عدم ذلك الغير
لا يوجد والا لما توقف عليه فله مدخل في وجوده اي فلذلك الغير مدخل في وجوده اي
فلذلك الغير مدخل في وجوده ما توقف عليه وما لغيره مدخل في وجوده ممكن في نفسه ممكن
اي ما يتوقف على غيره في نفسه ونفي ما بعده اي التي يرجح وجود الممكن بحضورها وهي التامة
على ما قلنا يجب وجوده وجود شيء آخر به او تصور آخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل
فيها اي في العلة التامة الشرائط وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع كما لو اعانه
المانع عن هوي السقف مثلا ان لم يزل لم يوجد اي وجود الممكن وهو الهوي بعد
بالنسبة الى ما نفرض عنه اي الهوي وهي الطبيعة المحركة الى السفل ممكن والا لما تخلف عنها
واذا كانت نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه اي الى ما نفرض علة امكانه دون ترجح فلا

غيره ولا معلولية والا كانت نسبتها اليه واجبة كما بينا وليس هذا اي اعتبار الا ان التعلق
كزوال المانع في العلية مقصورا الا ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات له حتى يفعل شيئا او لا
ذات له حتى ينفعل شيئا بل معنى دخول العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ في وجوب المعلول
يصادفه حاصلا او من عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني كما
اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اي العلة والمعلول في الزمان معا وذلك
اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان
كذلك كالمجردات كيف كان لا تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيا كان
او لا ومنه علم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك كما لكسر مع الانكسار فيقول كسر فانكسر
ولا نعكس كما تحاول ان يقال انكسر فكسر ومن المتقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن
وهذا التقدم اي الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان فان المتقدم بعضها على
بعض بالزمان والا كان للزمان زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو
مكاني كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب اذا
اخذناه مبدا ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر في شيء واحد باعتبارين وذلك
كتقدم العلة على المعلول بالذات وتأخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب
المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا و
وبهذا ... ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام كتقدم فلك
زحل فلك المشتري اذا جعلنا المحدد مبدا وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدا ويسميان التقدم
بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بان يكون احد الشيئين بالنسبة الى مبدا محدود اقرب من الاخر
وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع كما تقدم

من انتهاء

من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية متقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض
هو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من ا الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ما لم يصل
اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا نزاع عليه بحسب الاعيان على ان الزمان فكذا
الحركة شيء واحد لا اجزاء له في الحقيقة بل بالفرض يصدق على بعضها التقدم والتاخر
لو فرضنا بحسب صفات الاشرف كتقدم العالم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم
وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد
يتقدم تقدما عقليا اي لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي وهي العلة الصورية عليه لانه
ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع تقدم
الشيء ولا يجب وجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشيء وشرائطه ومنه علم ان تقدم الجوهر
على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان
كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن الواحد الاول ومع ذلك يعقل الواحد
قبل الاثنين فهو بالطبع ويشترك ما بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات شيء على ذات آخر
فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات
او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الستة بالمجاز والعرض لا بالحقيقة
والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا
ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلام فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي من
الزماني وهو بالطبع لا بالشخص اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتاخر و
حينئذ يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز التقدم اذ صاحب الفضيلة ربما قدم
في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني او المكاني الراجع الى الزماني

ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر والمعنى ان هذا المتقدم الآن
زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس هما
قبل الآخر بذاته ولا بحسب جزء ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه نعلم ان التقدم
ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا واذا عرفت
ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات والرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت ان الآخر كذلك
امثلة عين امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كما نقدم مع المعلول
وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتضايفين
في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع
كالمومين في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه
لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد وههنا اي وفي هذا المقام امر آخر يجب ان نذكر في المعية
وهو وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة ترتيبا ما لانه يبتني عليه بعض ما نحن بسبيله
كما ابتني على غيره مما ذكرنا في المقدمة ولهذا قال آخر واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب اي ترتيب كان
اي سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا كما من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة
معا وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة
المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع آحاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث
الى الازل اذ لا يجب النهاية في شيء منهما ومعنى كون الشيء غير متناه ان اي قدر ومبلغ اخذت
منه وجدت قدرا آخر خارجا عنه من غير حاجة الى العود القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل واما
لم يجب فيها التناهي اذ لا سبيل لبيان البرهان فيهما فان كل ما ليس آحاده موجودا معا فليس
له ترتيب فالمجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع
معدوم

في الاصل المعلولات بحقوها

معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه
على بعض بعد ما ترتبت اذ ذلك فيستحيل التطبيق والمقابلة بين آحاد الجملتين ولا يتم البرهان ولهذا
وجب اعتبار الشرطين معا فان كل واحد من السلسلتين يثبت بين اي واحد كان ان كان عدد غير متناه
فيلزم ان يكون اي غير المتناهي منحصرا بين حاصرين الترتيب مما الوحدان الواقعان في الترتيب
بينهما ضمن التناهي وهو محال وذلك ظاهر وان لم يكن فيها اي في السلسلة احاد ليس منها لا متناهي
من واحد وفي اكثر النسخ ما من احد اي من آحاد السلسلة الا وهو ومن اي واحد كان متناهي
الاعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا من الحكم على الكلي المجموعي بالحكم به على كل واحد
كما لو قيل اذا كان من كل واحد واحد دون الذراع فالكل دون الذراع لانه كاذب فيتناول كل
واحد واحد الآحاد على الترتيب اذ ذاك فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك
وقد يكون ذراعا واكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما من كل واحد واي واحد دون الذراع فالكل
دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد واي واحد الآحاد على الترتيب وانما يتناول ما بين
اي واحد واي واحد كان من الآحاد او الحيثيات المتعددة لعدم النهاية سواء فرضت لعدم التمكين
على الآخر تمام ام لم يشتمل ولهذا الصدق انه اذا كان ما بين اثنين حينئذ وايه جينئذ اي من اي عدد وواي
عدد متناهيا كان الكل متناهيا وهذا في الاجسام متوجه اي هذا البرهان متوجه في الاجسام
في بيان تناهيها لان اللامتناهي اما ان يكون في اجسام مختلفة او في جسم واحد فيفرض فيها اي في
الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللامتناهي في جسم واحد فان هذا اللامتناهي
غير الا بنوع حيثيات على ما ذكرنا ولهذا سمي برهان الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللامتناهي
فيها فيطرد فيها البرهان على الوجه الذي قررناه في الاعداد اذ قيمة الاجسام المختلفة او الحيثيات المعتبرة
في الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا كما يمكن اي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة يسمى برهان التطبيق

المشهور مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو ان نفرض عدم تناهي ما بين وسط السلسلة وحده
كانه ما كان وطرفه من السلسلة متصل احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة ولا ثلمة من قسمي
السلسلة الغير المتناهيين ويحصل سلسلة واحدة غير متناهية بالحد بهذا الاعتبار اي بعد السلسلة
المحذوف عنها بهذا القدر ثم مع القدر المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احدهما
بها على الاخرى في الوهم ان كانتا كالمتناهي في جسم او بعد واحد وان كان في اجسام مختلفة
او حيثيات كذلك فيمن اشار اليه بقوله او نجعل عدد كل واحد متقابلا للعدد الاخرى ان
ان كانت من الاعداد اي مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفة فلا بد من التفاوت
وليس في الوسط لانا اوصلنا وسددنا الثلمة فيجب في الطرف فينقطع الناقص على طرف والزائد
يزيد عليه بالمتناهي وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فما
متناهيتان وقد فرضتا انهما ليستا كذلك هذا خلف محال وبه اي وبرهان التطبيق يثبت تناهي
الابعاد وغيرها اي سواء كانت حسيا او وهميا ينفك عنه من القول بها وهو ذلك
والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة ولا تخفى ما في هذا البرهان من
تكملة في تراءح من اتباع الناس من الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائدة عليها في الاذهان
والاعيان وبين من يختم الصابرين الى انه زائد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود
بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد
وكذا مفهوم الماهية مطلق والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق اي وكذا يقع كل من
الاربعة مطلق كالماهية من حيث هي لا مقيدا كماهية فلان او بهائم وقس عليها اطلاق الشيئية
الماهية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل المذكورات فيدعي
ان هذه المحمولات وفي اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية صرفة اي لا وجود لها الا في الاذهان

بمعنى

بمعنى انها يكون زائدة على الماهيات في نفسها لو لم يكن كذلك فاما ان يكون زائدة عليها في الاذهان
والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثاني
باطل بقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض
وغيره وعلى الجوهر وبطلان التالي دل على بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن
الجنس من الجوهر وغيرهما من الماهيات هو صادق عليها فيكون اعم من كل منها واما بطلان الاول
فلقوله فاذا اي الوجود معنى اعم من الجوهرية مثلا وزائدا عليها في الاعيان فاما
ان يكون حاصلا في الجوهر فانه او مستقلا بنفسه لان كل او لا ان الحصول هو الوجود ثم نقول
الوجود اذا كان حاصلا فهو موجود والفرق بين الحصول والحصول موجود في الاعيان اما جوهر
او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته اي نسبة الوجود على تقدير كونه
جوهرا اليه اي الجوهر الذي وصفه والى غيره سواء ثم قوى نسبة الوجود الى الجوهر والعرض
فلو وصف به الجوهر لو وصف به العرض لو وصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة
بالموصوف لكون الصفة هي الوجود جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وهو
ظاهر وان كان في الجوهر فلا شك انه يكون وفي اكثر النسخ فلا شك وان يكون حاصلا له
والحصول هو الوجود اذ كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود
وجود الى غير النهاية وهو من قبيل ما ينحصر لو لم يكن الوجود كونه موجودا او اخذ واليه اشار
بقوله فان اخذ كونه اي كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فنقول ان كان كذلك فلم
فلا يكون الموجود اي صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء
له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد
من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود

وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول اي في بيان ان مفهوم الوجود غير مفهوم الموجود كان
السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود ان وجوده انه معدوم فاذا عقلنا
الوجود وحكمنا انه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا عقلنا وجد السواد الذي
كان قد عقلناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره اي غير الوجود
مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى
غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادى اليه
وهو كون الوجود زائدا على الماهية في الاعيان يكون محالا ويمكن ان يقال انما نفرض معدوم
موجودا بناء على ان الحوادث توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث
في زمان الا ويحذف قبله فيه ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود لشيء الا وان يوجد الفاعل وجود
وجوده اولا وهكذا متصاعدا الى غير نهاية والمتوقف على ما لا يتناهى يكون غير حاصل بعد لم
يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث في المقدم كما تالي باطل فالوجود غير زائد عليه وجه اخر
اي في ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزامي وهو ان هؤلاء وهم اتباع
المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية ونشك في وجود
اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها وكل امرين نعقل احدهما دون الاخر فهما متغايران في
الاعيان لا متحدان فيها والوجود مغاير للماهية وزائد عليها في الاعيان في مخالفوهم الزموهم
بعين هذه الحجة ان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم
كون الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود لوجود العنقاء ونشك هل هو
في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع تعقل
احد الوجودين مع الشك في الاخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود

ووجود

ووجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود هو
ذاته عليه لان لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات
به موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتاخر وغيره من الاشياء يتقدم ويتاخر به كما قلنا
نعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يستدل بتعقل الوجود المضاف
الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي الى ما ذكر
اشار بقوله سواء كان مخالفي هؤلاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في
الاعيان حاصل ام لا كما كان في اصل الماهية عند اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في
وجودها فيكون للوجود وجود اخر زائد عليه كما في الماهية زائدة عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو
في الحقيقة نقض اجمالي ونظر الى ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل الممتنع والتالي
باطل فالمقدم مثله ومنشأ هذا اي هذا البيان انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود
كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المتفلسفون فانا بعد ان نتصور مفهومه اي مفهوم ما عين ماهيته
الوجود قد نشك في انه هل له الوجود اي الحصول في الخارج ام لا وعند هذا يقول الوجود
المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه
فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره فيكون
له وجود زائد اي على الوجود الاول الذي هو نفس الماهية ويتسلسل كما مر تقريره عن قريب
وهذا المحال هو انما يلزم من فرض عين ماهيته الوجود فليس في الوجود مثله ولما دفع الحجة التي
هي معتمد القائلين بان الوجود ضرورة في الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به نقضا اجماليا
ويستنبط خلاف مذهبهم ابتعه ما يدل على بطلان تلك المقالة في نفس الامر منتهيا على انه لا يلزم
من فساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه

فاسدا ولذلك لم يصح نقض حجتهم وقال وجه آخر اى دال على بطلان مذهبهم لو
اذا كان الوجود للماهية اى وصفا للماهية وزايدا عليها فى الاعيان على ما هو الغرض
فله نسبة اليها اى الى الماهية والنسبة وجود اى حصول وثبوت فى الخارج على ما هو
زعم الخصم ولوجود النسبة نسبة اليها اى الى النسبة ويتسلسل اى وجودات النسبة
الى غير النهاية وهو محال ثالثها ان هذا الوجود زايدا على الماهية عينا فالوجود غير زايد
عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر
اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر كذلك فلا شئ من الوجود بجوهر
فتعين ان يكون هيئة فى الشئ اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض فاذا لم
يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو حصوله من ان يكون قبل محله او
معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود زايدا واليه الاشارة فلا يحصل
مستقلا لم يحصل محله فوجد قبل محله والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل
وقد فرض كذلك هذا خلف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا
التقدير يوجد اى المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحال يوجد بالوجود لا معه و
الا لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه وهو محال ولا ان يحصل بعد محله
وهو ظاهر لاستلزامه كون الماهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل
الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الى غير النهاية وهما باطلان
فكذا ما ادى اليهما وايضا اذا كان فى الاعيان زايدا على الجوهر فهو قايم بالجوهر لكونه
معنى من المعانى التى يوصف بها الجوهر وتحقيقه وصف الشئ بما ليس قايما به فيكون كيفية عند
المشائين لانه هيئة اى لان الوجود هيئة اى عرض وهو غير قابل للقسمة لذاته والنسبة قاره اى

ابرادها

ابرادها معا بخلاف الزمان والحركة وان لا يفعل وان لا ينفعل لا تحتاج فى تصورها الى اعتبار غيره
بخلاف الكم والاضافة الى امر خارج اى عنها وعن محلها بخلاف السبعة الباقية من الاعراض وكل
ما كان كذلك فهو كيفية كما ذكروا فى حد الكيفية اى من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا مطلقا
ان المحل متقدم على العرض من الكيفيات وغيرها متقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع
لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او ان يكون قبل الوجود وجود آخر الى آخر ما مر ثم لا يكون
الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه من المشائين بل الكيفية والعرض
اعم منه اى من الوجود من وجه الانقسام الكيفية الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا
اذا كان اى الوجود عرضا فهو قايم بالمحل ومعنى انه قايم بالمحل انه موجود بالمحل فيعود ونحن
الكرّاتيّة فيعتبر فى تحققه اى فى وجوده الخارجى اليه كون المحل العرض من مقومات وجوده
ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر
فيقوم كل واحد منهما بالآخر فدار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم
عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق ومن احتج فى كون الوجود
زايدا فى الاعيان على الماهية انه لم ينضم اليها من العلة امر بقى على العدم لتقابلها على ما كان
وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب واعلم
يذكر هذا القسم لظهوره اخطا فانه يعرض ماهية ثم ينضم اليها وجود او هو خطا لان الوجود
امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان ليفيضه الفاعل بل الذى يفيضه به الفاعل هو نفس الماهية
على ما قال والخصم يقول نفس الماهية العينية من الفاعل لا وجود لها كما زعمتم من ان الكلام
يعود الى نفس الوجود الذى هو اى على الماهية عينا المفروض انه الذى افاده الفاعل فى
الى اى هل افاده وجود المفروض الفاعل شئ آخر هو الوجود او هو كما كان

فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم وان افاده ثبت هو الوجود ثم
ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجود
الوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذي هو امر اعتباري فان
قيل الذي افاده الفاعل هو الوجوب لان الوجود قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى
الموجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا فهو على العدم وان افاده امرا عاد اليه الكلام
واعلم ان اتباع الشيخ قالوا انا نعقل الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية
وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان الى النسبة وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا
ذاته والا لما امكن تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زائدا عليه في الاعيان وهو المطلوب
وهذا وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاته ان يكون زائدا
عليه في الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر كما سمعت الكلام على مناقض من جهة ان
تبجحهم ولذلك قال والحق ان نسبة الحيوانية الى الانسان ليس معناها الا كونها موجودة فيها
اي في الذهن او في العين فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسان انه وجود شيء هو الحيوانية اي
فيه وانه لا يلزم من وجود الانسان انه حتى يوجد فيها شيء وبيان ان نقض انهم ما لم يعلموا انه لا
يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية اليه ولكن نسبة الحيوان الى الانسان لا يمكن ان يتصور
بدون وجوده لان معنى هذه النسبة كون الحيوان في الانسان مع ان كون الشيء في الشيء
يقتضي وجوده لاستحالة كون المعدوم في المعدوم فاذن لا يمكن تعقل الانسان مع عدم وجوده وقد
قالوا انه يمكن هذا خلف محال ثم ان بعض اتباع الشيخ من نحو الكلام في الاثبات على الوجود
لا موضوع الا انه عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة وجود
وجود انها الموضوعة لكن الوجود يقال على معان مختلفة اشتراكا لفظيا الا انها اعتبارات عقلية انضافت

الى

الى الماهيات الخارجية كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود وقد يقال على النسب الى
الاشياء كنسبة الشيء الى الزمان والمكان فانهما اعتباران عقليان كما يقال الشيء موجود في
البيت او في السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل
بمعنى واحد فعلى هذه الامثلة اصناف الاعتبارات عقلية هي نسبة الشيء الى الامكنة المذكورة في الامثلة والازمان
والامكنة الى الماهيات الخارجية يعبر عنها بالوجود لكن في قوله فلفظ الوجود مع لفظ في في الكل
بمعنى واحد نظرا لما تقدم من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك والجهات
جامع معنوي لكن المسامحة في امثال هذه المواضع جائزة اذ المحافظة فيها لا تخلو عن التطاول مع المهمات
مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم وما نحن فيه بجزء ومن المذكور هنا وهو الوجود في الشيء وانه لا يلزم
من اختلافه ثمة الاختلاف ههنا فليتدبر فيه ويطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد
كاتبا ففي هذا المثال عبر بلفظ الوجود عن اضافة نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالموجود
اعني موجود بكاتب كما كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته
ووجود الشيء وعينه اي حقيقته ونفسه اي ذاته ففي قولنا وجود الشيء بمعنى حقيقة الشيء وذاته قد عبر
عن اضافة الحقيقة والذات اللذين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود
فثبت ما قلناه اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرفت بالاستقراء اعتبارات عقلية وانضافت
الى الماهيات الخارجية وفي اكثر النسخ الخارج ثم يعبر عنه بالموجود والمفهوم من الوجود على ما هو
المعلوم من مواضع استعماله امر اعتباري عقلي يحصل من اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات
الخارجية هذا اي آخذ الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهيات الخارجية بلفظ الوجود
مما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ثم منه اي من الوجود انا من وعلى الوجه
البرهان انه امر كلي عقلي لا موجود له في الاعيان مع ان بعض الصفات ينقسم الى ما له وجود في الذهن

والعيني كالبياض اي ما ليس له وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية
المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان ليس معناه ان
الجزئية لها صورة في الاعيان فانه زيد وكما انه لا يلزم من كون الشيء جزئيا في الاعيان ان
يكون الجزئية ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فكذلك لا يلزم من كون الشيء موجودا في الاعيان
ان يكون الوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فالوجود صفة عقلية يصفها العقل تارة
بما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا من دون النظر الى الطرفين والوجوب
في الامكان والامتناع والوحدة ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكر
ماهية يبطل كل ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان في نسخة وان
كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم غير مسبوقين
دعاويهم لا على ما يفهمون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر لان الذي هو اظهر الاشياء
هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم الكلي الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون
حقيقة شيء فيه او جزءا لها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصح الحكم حتى
نبرزوا الفهم بمرتبته وبينوه ليعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل العقل لعدم
انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا كانت الوحدة
واحدة من الاشياء لان التقدير انها شيء موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها
فلها وحدة اذ الواحد ما له وحدة وايضا اي في الاستدلال على ان الوحدة وحدة يقال وحدة
آحاد كثيرة كما يقال شيء واشياء وكثرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة يعرضان للطبيعة
الوحدة كما يعرضان للشيء ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شيء واحد
واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة وحدة والآحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل

الواحد

الواحد والآحاد بدل الوحدة والوحدات تسامحا ثم الماهية والوحدة التي لها اذا جعلنا
شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والآخر الماهية التي هي لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه
محالات منها انا اذا اخذنا مجموعهما ان يكون للماهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات
مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا اي من
كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد
كثرة مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة بالعدد
وقال فالعدد ايضا امر عقلي فان العدد اذا كان من الآحاد اي الوحدات والوحدة صفة عقلية
فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس يعرف القليل والكثير والزائد والناقص
وجه آخر ثم ان العدد امر اعتباري عقلي هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان
مثلا فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان لكل شخص اربعة
او في كل واحد شيء من الاربعة وليس اي ذلك الشيء من الاربعة التي في كل واحد الا الوحدة
التي لا وجود له الا في المحل فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدات التي
لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل وحدة محل خارجي هو الشخص الذي وليست
دون مجموعها اذ ليس في كل واحد الاربعة ولا شيء منها فليست على هذا التقدير للمجموع محل غير
العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل فظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في الشرق الى
آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية لان المعتبر والملاحظ لا اثنينية والاربعة وغيرها واذا
رأى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة
ما تقع النظر اليه وفيه بالاجتماع اي مع الاجتماع لانه لو لم يتعين فيها وقع اليه النظر اجتماعا لم يمكن
ما اخذ منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن الاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة

بجملته متباين قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه الاشارة بقوله
ره هذا النظر في الاعداد مائة مراتب عشر عشرات ونحوهما وفي نسخة ونحوهما واعلم ان الامكان
للشيء متقدم على وجوده اي وجود ذلك الشيء وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن المعلل
بالامكان فيقال امكن فوجد لامكانه ولا يقال امكن لوجوده وكل معلل شيء يجب تأخره عنه
فوجود الممكن متأخر عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما عرفت واليه الاشارة بقوله
فان الممكنات تكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان بمفهوم
واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهية والا
لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها ثم هو اي الامكان
عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه ويوصف به الماهية وهو ظاهر ولان
وصف الشيء قائم به كاستحالة وصفه بما لم تقم به وبما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره
اذ لا بد في الحلول من ان يكون ساريا فيه ملاقيا للمحل بالكل وما قام مستقلا لا اتحاد لا
فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه ولا امتنع وصف الماهية به وليس بواجب الوجود
اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه لما افتقر الى اضافته الى موضوع واذا لم يكن الامكان
نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالماهية فلا بد على هذا من ان يكون الممكنات
في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اي الامكان موجودا ممكنا
اذ لا انحصار للوجود الخارجي في الواجب والممكن فاذا ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة
فامكانه اي امكان الامكان يتعقل قبل وجوده اي وجود الامكان فانه ما لم يكن ولا
لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان
لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء

لامتناع

لامتناع تقدم الشيء على نفسه ويعود الكلام بهذا الى امكان امكانه اي امكان امكان الامكان
الى غير النهاية فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة فالامكان وكذا اشباهه
امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست موجودات في
الخارج وان كانت ثابتة في العقل عند تعقلها ويتصف بها وكذا الوجوب اي غيره ايضا ليس الا
بل الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال
وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه على ما يقوله ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة
الى تقررها بالذات التي اتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بغيره
الممكن الذات فله وجوب امكان وذهب تعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية
لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية
مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو اي لا يكون
وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون نفسه وانما كان الوجوب
قبل اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ثم الوجود
وجوب اي عند الخصم فيكون الوجوب وجوب آخر له وجوب آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه
ما لم يجب لا يوجد فانه يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على
الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي
ممتنعة لما سبق وفي بعض النسخ كما سبق اذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب
لان النوع اذا كان متحصلا بالذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع
ذلك متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الآخر فيه فهو
النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعليه

جسمانی فی الاعیان غیر جعله ذا النفس الناطقة فیها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع
زوال النفس الناطقة وانه باطل بشهادة الحس ولهذا یقال ان النبات جعل جسما
فجعل نباتا وان لم یکن متغایرة فی الخارج بل کان جعل کل من الذاتیات هو بعینه جعل
الآخر فهو النوع البسیط الخارجی وان کان مرکبا ذهنیا وما فی الذهن لا یجب ان یقال
یطابق لما فی العین الا اذا کان حکما عن الامور الخارجیة بامور خارجیة ولیس کل ما یحمل
علی الشیء یحمل لاجل مطابقته الصورة العینیة فان الجزء یحمل علی زید وکذا الحقیقة
من حیث هی حقیقة ولیست بصورتین لذاته ولا الصفة من صفاته بل هما صفتان
لا یوجدان فی غیر الذهن وکذا حال الجنس والفصل ومعنی کونهما جزئی الماهیة هو کونهما جزئی
حدها ولهذا یحملان علی المحدود ولا یحملان علی الحد فان الجزء الحقیقی للشیء لا یحمل علیه و
ذلک کالسواد الذی شارک البیاض فی اللونیة وامتاز عنه بقابضیة البصر فان جعله لونا
فی الاعیان هو جعله سوادا فیها اذ لو تخلف الجعلان لامکن بقاء اللون بدون السواد وهو
باطل فانه اذا لم یوجد هذا السواد لا یوجد هذا اللون وکلما کان هذا اللون فهو هذا السواد
ولا یحتمل ان یکون هذا اللون ولا یکون هذا السواد بل کان لونا آخر غیر السواد او سوادا
آخر غیر هذا لاستحالة ان ینسلخ عنه فصل السواد ویقترن به فصل آخر او لا یقترن به فصل
اصلا بل یبقی مجردا عن الفصل ولهذا یقال ان السواد جعل لونا فجعل سوادا کما یقال
جعل سوادا فجعل لونا بل یقال جعلا بجعل واحد شیئا واحدا فی الخارج والانواع المرکبة
یمتاز اجناسها عن فصولها فی الخارج بمعنی ای وجود ما صدق علیه الجسم لا الجسم یغایر وجود
ما صدق علیه الفصل وهو النفس الناطقة بخلاف البسیط فان وجودات اجناسها لا تغایر
وجوداتها والوجودات فصولها وان تغایرت فی العقل وترکیب فیه فان الترکیب

الذهنی

الذهنی وانما حصل من جهة تکرر التصور فی العموم والخصوص لمشابهة البیاض والسواد فی اللونیة
وتمایزهما بقابضیة البصر وتفریقه لانه یمکن ان یتصور السواد من حیث انه لون وهو عام ومن حیث
انه قابض البصر وهو خاص واذا کرر التصور ان وقت العام بالخاص لزم الترکیب فی الذهن وان
کان بسیطا فی الخارج فی السواد بجملته محسوس وکذا البیاض ولیس فی ذات احدهما ما طابق شیئا
من الآخر فی الحس اصلا بل فی العقل ای النوع البسیط الخارجی الاشارة بقوله واعلم ان لونیة
السواد ای لونیة هذا اللون الخاص هو النوع البسیط لیست لونیته وشیئا آخر وهو قابضیة
البصر مثلا وفی بعض النسخ لیست شیئا آخر ای غیر السواد فی الاعیان فان جعله لونا هو
جعله سوادا ای وجودهما واحد والا فلو کان للونیة وجود ولخصوص السواد وجود آخر فان
لونا ای خصوصیته بها ای باللونیة اذ لیس واحد من الخصوصیات بعینه کقابضیة البصر مثلا
شرطا للونیة والا لما امکنت ای اللونیة مع ما یضادها کتفریق البصر فی البیاض المضاد وغیره
کالحمرة ونحوها الی نفی هو المراد من قوله او یخالفها واذا لم یکن واحد من الخصوصیات
شرطا لوجود اللون مع انه لا وجود له بغیر وجود الخصوصیات فیجوز تعاقب اقتران الخصوصیات
لها ای باللونیة فان یستبقی اللونیة مع زوال السواد بخصوصیته وتقترن بها خصوصیة البیاض
کما یستبقی الهیولی مع زوال صورة جسمانیة کالهوائیة والحاق اخری بها کالمائیة والتالی
باطل لما تقدم فثبت فذاتیات الانواع البسیطة الخارجیة شیء واحد فی الخارج لا تمیز فیها
ولا وجودین فالنوع البسیط شیء واحد فی الخارج لیس له ذاتیات متغایرة فی الاعیان وان
تغایرت فی المفهوم العقلی وترکبت ذهنا کما ذکرنا مما یدل علی ان اللونیة اعتبار عقلی لازم
فی الخارج علی انواعها کالسواد والبیاض وغیرهما قوله والبقاء اللونیة ان کان لها
وجود مستقل فی نفسه ای عرض لان العرض کل موجود فی غیره شائع فیه بالکلیة فاللونیة

اذا فرض وجوده كانت ثبوته وكذلك البقية امّا ان يكون وفي بعض النسخ ان يوجد هيئة
السواد فوجد السواد قبلها لاحتاج الى المحل لانها اي الهوية على هو المسمى عليه وهيئة
لا المسمى السواد لونا فلا يكون اللون اعم منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد
عرض ولون وصفة لا واحد اي لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة
فيه وهو عرض واحد قائم بالاجسام بلون نفس السواد في الاعيان فزائد عليه في الاذهان
والاضافات ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة ان
كانت مثلا ثابتة في شخص اي عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شيء اخر
كعمرو مثلا اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافتها الى محلها
وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها انما تتحقق بين شخصين فاحد الاضافتين غير الاخرى لتغاير
والمنتسبين لتغاير المضافين فهما غير ذاتها بالضرورة اذ ذاتها اي ذات الاضافة الاصلية
اذا فرضت ذاتا واحدة واضافتها الى الشخصين متغايرتان فكيف يكون شيء ما اي كيف يكون
ان نفس الاضافة الاصلية مقتضيا ان يكون كل واحدة من الاضافتين موجودا اخر غير الاضافة
الاصلية ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود هذا الكلام وهو انها موجود من الموجودات مغاير
للاضافة السابقة اليها ويتسلسل اي الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة
معا وهو محال لزم من كون الاضافة موجودة في الخارج فاذن هذه اي الاضافات وغيرها
مما تقدم كالوحدة والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها اعتبارات عقلية
والعدميات اي الاعدام المقابلة للملكات لهذا اشار بقوله كالسكون ليعرف ان المراد من
العدميات ايضا امر عقلي اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات ولا لها صورة
في الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه وفي بعض النسخ فيه الحركة

اي فيها

اي فيما يحل الحركة فيه والامتناع ليس امرا متحققا في الاعيان ولكنه في الذهن معقول وهو الامكان
اي المأخوذ في تعريف الامر العدمي ايضا عقلي فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة اي للملكات
كلها امورا عقلية لتحصيلها من امور كذلك واستحالة حصول موجود خارجي من اعتبارات ذهنية
واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسم ولا على المجردات العقلية
بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهر
عند ثبوت الكمال ماهية الشيء على وجه يستغني قوامها عن المحل والمشاؤون عرفوه اي الجوهر
فانه الموجود لا في الموضوع فمعنى الموضوع يكفي لا صورة له في الخارج والوجود به عرضيته لانها
امر اعتباري عرضي فاذا قال القائل غنم اي الدافع عنهم من الذئب وهو الدفع ومنه سمي الذئب
ذئابا لانه كلما ذئب اب اي ما دافع رجع ان الجوهرية امر اخر موجود نفي مراده لتعريف
لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فان ذلك شرح امّا ذكر الامر الاخر لصحة
شرحه وانما ذكره على المنازع وليس هذا اول ما ورده كثرت في الكلام فان من عادتهم ان يجعلوا
الحقائق المعلومة كثيرة ما اشتهر من الاقوال المجهولة كما فعلوا بالجوهر والجسم وغيرهما اذا كانت اي
الجوهرية امرا اخر موجودا في الجسم فلها وجود لا موضوع فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية
الجوهرية وهو الكلام اي جوهرية الجوهرية من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل
اي الجوهريات مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست زائدة في الاعيان
فان الصفات اي التي يوصف بها الموصوفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها
صورة في العقل كالسواد والبياض ونحو الحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها
في الذهن وليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان
مثل الامكان والجوهرية والوحدة والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد

من الوجدانيات واعلام الملكات واذا كان للشيء وجود في الخارج الذهن فينبغي ان يكون
له في الذهن منه اي من ذلك الوجود الخارجي لطابقه ليصح انه منه واما الذي في الذهن
فحسب فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني والمحمولات من حيث انها محمولات
ذهنية لانها كلية والكلي لا وجود في الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة شخصية
وهوية ممتنع منع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على موضوعات
وجود ما يحاذيها ويطابقها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشيء يحمل الاصل المطابق به
الصورة العينية والسواد عيني لان له صورة في خارج الذهن والاسود اعتبار عقلي
لانه لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد لم يدخل فيه اي في ذلك الشيء الجسمية والكون
بل لو كان السواد يقوم وفي اكثر النسخ يقوم بغير الجسم لقيل عليه انه اسود فاذا كان شيء داخل
في الاسودية وهو امر اعتباري عقلي وكل ما يكون اكثر عقلي يدخل فيه مفهومه كان كذلك فلا يكون
اي الاسودية الا امرا عقليا فحسب فان كان السواد له وجود في الاعيان واما الصفات العقلية
وهي التي لا وجود لها الا في الذهن كالامكان مثلا اذا اسند اليها وصارت محمولة كقولنا كل جسم
وفي بعض النسخ كقولنا جسم هو ممكن فالممكنة والامكان كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما
بخارجي بخلاف الاسودية فانها وان كانت محمولا عقليا والسواد هو المشتق منه عيني والسواد
وحده لا يحمل على الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق واضافة نحو اسود او ذو سواد
ولو صح حمل السواد وحده لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا اعرض الشيخ
واذا قلت ج هو ممتنع في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ
ان له امتناعا حاصلا في الاعيان بل هو امر عقلي نضيفه اي نضيفه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى
فنقول ممتنع في الذهن او في العين وكذا نحوه اي وكذا نحو الامتناع او الامكان من الصفات

العقلية

العقلية التي ليس منها ما له وجود والمظلم والساكن واشباهها كحكم الممتنع والممكن في كون المشتق
والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي والصدق
والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن
المشتق منه خارجي فالصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود
على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته له كما اطلاقه على الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم
الاول ليس الصدق بمطابقته لما في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه
الذهني بل الصدق فيه الحاقه بما يصح له خصوصيته كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه
لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب
الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه كذب اذ ليس من شانها ان يتحرك فليس الصدق
والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه لا يتم الاعتبارات العقلية
فاعرفه فانه به يحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين بل المتقدمين وفي بعض هذه اشارة الى ان
وهي الاعتبارات العقلية الغلط مثل اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان
ولعل المتاخرين عن هذه الدقيقة كثرة النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه لسقط عنك
لئلا تقع فيما وقعوا به واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبيل كالامكان واللونية
والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزاء الماهيات العينية التي هي الحقائق الخارجية كما لا يجوز ان
يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءا لما هو في الاعيان وليس اذا كان الشيء محمولا
ذهنيا كالجنسية المحمول على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه في العقل بماهية تعقلت
كالانسان مثلا ونصدق فانه يكذب لا يصدق الا اذا الحق بما يصلح لخصوصيته كالجنسية مع
الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة

الصدق والكذب في الامور الاعتبارية مفهوما وان فيها غير مفهومها في غيرها على ما حققنا واليه
الاشارة بقوله بل اي بل الصدق اذا الحق الجنسية ما يصلح لخصوصه او على لسان الخصوصيها
ان يعقل ما يصلح لخصوصيته فيصدق جنسيته وكذا الوجود وساير الاعتبارات اي محملها
ما ذكرناه في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالقياس الى ما يصلح له
او بغيره لا بمطابقتها لما في الخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط منشأ كثرة من عرف
ذلك من طالع كتب المتأخرين لوقوع تلك الشبهة فيها كثيرا **فصل** قال اتباع المشائين
العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية
وبرهان الدال على ان لونية السواد ليست لونيته وشيئا اخر في الاعيان وذلك بتبديل
العرضية باللونية ونقول ان عرضية السواد ليست عرضيته وشيئا اخر الى اخره وعلل
بعضهم اي بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا
ويشك في عرضيته ولو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء
ولم يحكموا في الجوهر بهذا وهو انه خارج عن حقيقة الجواهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان
يعقل الشيء مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشيء مع الشك في جوهريته
فان هذا انما يمكن في الاعراض لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك
في عرضيته ومن شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته فقد سلمتم ان الانسان قد يعقل
شيئا مع الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان الانسان اذا شك في
عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته وكون السواد كيفية اللغو عرض وهو اعتبار عقلي كما سبق
من ان لونية السواد ليست كيفيته وشيئا اخر الى اخر البرهان وما يقال اي في بيان ان
اللون ذاتي للسواد وهو انه يعقل اللون ثم يعقل السواد فحكم بل فاصل ان يقول يعقل

اولا

اولا ان هذا سواد ثم يحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج العرضية
عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته انما هو
حدس فان اجزاء الماهيات في الاعراض دون الجواهر مع جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام
اي في خروج العرضية عن الاعراض ما سبق اي من البرهان كما اشرنا اليه حكومة اخرى هي
ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شيء من الاشياء فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال
اوجبوا اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي
لا يدل على حقيقة ما يعرف به والنفس والمفارقات اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم
لا يمكن الاطلاع عليها عندهم كما في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال لها انها فصول فليست
بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا عرفوه فانه لون يجمع البصر فتجمع
البصر عرضي اي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية وشيئا اخر
هو جمع البصر واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان
فالاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء
لهم وقد عرفت حاله من كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات
بالذاتيات كما في التعريفات الحدية ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات
الرسمية فللوازم ايضا خصوصيات يعود فيها الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه
ان لا يعرف في الوجود شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل
واستلزام كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء والعقول البسيطة ... والوجود يشهد بخلافه
والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ولا يمكن تعريفه لانه بديهي
كما هو اولا اجزاء البسيط لم يعرف بها والتعريف باللوازم غير معتبر كما عرفت ومن شاهده استغنى

عن التعريف لان تصوره ضروري مدرك بحس البصر وصورته في العقل كصورته في الحس
اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي وليس بمركب ذهني حتى يمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية
بالسواد والبياض بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وسائر المحسوسات
البسيطة واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف شيء
منها فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها اي الحقيقة المركبة من الحقائق البسيطة
فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد ان يعرف المجموع بالاجتماع في موضع فمعرفة البسائط
بذواتها ومعرفة المركبات بتراكيبها كمعرفة الابيض بانه جسم كثيف متلون بالبياض وهي معرفة
ذاتية بخلاف المعرفة الوصفية وهي التي تكون بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان
بصورته ولونه وشكله او كتابته وصنعته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته
وغير ذلك هو المراد بل قد يعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع
بالاجتماع في موضع وفي نسخة في موضوع واعلم ان المقولات التي حررها وفي بعض
النسخ جردها وفي بعضها جزأها اي قسمها الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاين
ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها
ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية والمقولات محمولات
كلية فيكون اعتبارات عقلية وبعضها اي بعض المقولات المشتق منها اي البسيط الذي
منه اخذ المحمول خصوصا ايضا صفة عقلية كالمضاف فان الاب والاخ مع انهما اعتباران
عقليان لكونهما محمولين كليين والابوة والاخوة اللتان اشتقا منهما ايضا عقليتان بخلاف
الاسود فانه وان كان محمولا ذهنيا واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والا اي
ولو لا عداد لخصوصها كما سبق من ان البسيط الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة

اعتبار

اعتبار عقلي وكل اي وكذلك ما يدخل تحت الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى و
الملك والوضع فانها ايضا صفة عقلية لان الاضافة تحتها وهي كذلك ومنها اي ومن
المقولات ما يكون في نفسه صفة عينية اه قوله تحت تلك المقولات لا اعتبار عقلي كالزرقة
مثلا والسواد فان كونهما كيفية امر عقلي منضم الى ماهيتهما كذا وكذا وان كانتا في انفسهما متحققين
متحققتين في الاعيان ولو كان كون الشيء عرضا او كيفية ونحوهما ككونه اضافة وغيرها موجودا
آخر لعاد الكلام اي الى ذلك الموجود في انه موجود آخر متسلسل على ما سبق من الوجه الممتنع
لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد ثبت استحالته حكمة اخرى في فصل
خصومة بين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين القائلين
الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير فقال ان دون الجسم ويعنون به الجسم
الطبيعي البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء
التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال لا يقبل الانفصال لان الانفصال
ان اخذ ضدا فالشيء لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى المحل وعلى التقديرين
يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشيء لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل
هو المحل كما ان قابل احد الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة اي
كالبصر وكما ان الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه اذ
القابل غير المقبول والبديهة تشهد به الفطرة السليمة واذا لا يقبلهما الاتصال ويقبلهما
الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال
لانعدام هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى
وهي مادة الجسم وان لم ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل و

بواسطة القوة عليه ولهذا كانت الهيولى قابلة للانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها
اتصال ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء واذا كان
كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شيء اما هو قابل لجميع الجسم بل القابل هو الهيولى
والاتصال المقبول هي الصورة الجسمية واذا رجع كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية التي
هي متصلة وينتسب فيها ابعاد او العقل باعتبار الجسم دونها فهي من مقوماته وكل ما له جزء فلا
جزء له جزء اخر فللمتصل جزء اخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو مركب
منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا
المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير اي المختلفة بالعظم
والصغر وما به الاشتراك مغاير لما به الافتراق فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان جسما
واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي التقلص والاول هو ان يزيد مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه زيادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه واذا
كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وانها في الاحوال غير متعدد الى ما
منها فكانت المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة ويرد عليهم اما على قولهم ان الاول
لا يقبل الانفصال فان يقول ان الاتصال يقال بمعنيين فيحكم بان احدهما الاتصال الا
الذي يقابله الانفصال والجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال
اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين ولا كذلك الامتداد والا لكان
كذلك فان عني بالاتصال الامتداد على الاصطلاح فان لم تمنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه
غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان يقول قالوا
فمن يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القائل انها اي

الا

الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على الشمعة مثلا اي مع بقاء الحقيقة الجسمية
والمقدار غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض ابدا عليها وكذا المقدار الذي يقبل
الامتدادات فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قائم به وليس الا دعوى اي مجردة
عن البرهان ويتحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق فههنا امر ثابت لم يتغير
فالثابت هو الذي لا يزاد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص من العرض بما يزاد في الطول
وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب الابعاد في الجهات
لان الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذي هو نفس الشمعة فانه لا يتغير
ابدا حتى ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل في المقدار اي المتغير الذي
هو ذهاب المقادير في امتداد بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض في المقدار الجوهري الذي هو نفس
الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهري كذلك كما في اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله
ولا يلزم منه ان المقدار نفسه وهو الثابت القائم بذاته لا يتغير عرضي للجسم اي خارج عن حقيقته
او عرض غيره ثم بذاته بل بغيره واما لم يقتصر على احدهما لان المطلوب هو ان المقدار نفس الجسم المحصل
وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا احدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير
ولا يشك بقوله فان ما يزداد في الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينقص
من عمقه فيتصل في البعض اجزاء كانت متفرقة وتفرق بعض ما كانت متصلة فذهابه اي المقدار الذي
هو الجسم في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم له ثابت غير متبدل ويتبدل الكل
واحد واحد ذهابه في الجهات عرض متبدل والجسم ليس الا نفس المقدار اي الثابت في الاحوال كلها
على معنى انه لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند تبدل اشكاله بل الذي يزيد وينقص هو نقص امتداد
انه كما قال والامتدادات الثلثة اي المتبدلة في الوجود بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا

الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهري ايضا فان عدم تبدله الى جهة
من الجهات ممنوع فان الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي بحاله ولم تبدل في قطره كان
صغيرة كما كان في حال كبره جزم ان يكون القطن الصغير امتدادا اكبر منه تنفصل عليه تبع قياسا
به هذا خلف محال واذا كان هذا النوع التبدل ثابتا في جوهرية الامتداد الجوهري ولا يستلزم عرضيته
فكذلك تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم بهذا انه علم ان ذلك المقدار تبدل وليس
كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان فالمتغير مقدار جوانب السعة لا مقدارا
نفسها الذي هو نفسها فاعرفه بهذا فانه دقيق بغلس والحق ان المقدار الجوهري لا يتبدل بمعنى
انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل في بعض اقطاره بل يتبدل
كالامتداد الجوهري بعين ما ذكرنا فيه وقوله الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذ عني به الاتصال
من الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان وان عني به الاتصال المقدار
فممنوع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان المقادير باسرها عند عدم المانع تتصل بالزيادة ينفصل
اقوى ومما يقابله الاثنين واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك في اللفظ
فيوهم ان المراد منه الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل
ان الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون اي المقدار خارجا عنها كلام
فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص واذا كان
كذلك فان اراد الجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة
بين الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها
في مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا كمن يقول المقادير
الخاصة في الصغر والكبر مختلفة تشاركت في انها مقدار فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا بشيء

غير المقدار حتى يرد المقدار الصغير على الكبير شيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار وهو فاسد
فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت في المقادير
الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدار ولان احدهما اتم والاخر انقص بهذا اي بهذا التفاوت
كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف الى الاشد والاضعف لا يعني بالنور الاشد والاحر
الاشد الاشدية والقدرة في الماهية وغير ذلك اي مما يقال في بعض الاشد به كالصلابة
ونحوها وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون له اجزاء
ولا اجزاء مظلمة اي ولا لمخالطة اجزاء مظلمة فان كلا منهما يحس من النور وما ينعكس على الشيء
كالمراد من نير بل اي بل شدة النور غايته وكمال له اي النور في الماهية فالمراد من غايته الشيء
حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له من الفضائل ففي الطول ايضا هكذا
اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته و
مقداريته وازيد ما في طول وكذا مقدار النقصان لانه غير طول وغيرية ايضا فان زيادة الطول
على الطول بنفس الطول فان لم يسم هذا اي العظم في الطول سببا انه ههنا اي في الطول بل
في المقدار يمكن الاشارة الى قدره به المخالفة والزائد اي والى قدر الزائد بخلاف الاتم بياضا
فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو
زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا ينحصر ولا يتعين في الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص فان
التفاوت منهما ويتعين في الاتم كالاشد بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت جزء من الاضعف بياضا
فيجعل الجامع الاتم دون الاشد بل يشمل الكل ولا يختص ببعض فكما يقال في البياض اتم
من ذلك البياض كذلك يقال في النور او الجسم او السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم او السطح
او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا النزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم

بهذا شرعه في الطول ما سبب المذكور فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان
الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة وكانت ركبت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص
المقادير المتفاوتة وتشاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة
اي الجسميات المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما بمعنى الحقيقي وهو ان
يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير انفصال شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما
وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير سواء مقبوله
للمقدار الصغير كقبوله الكبير وعلى هذا يجوز زوال المقادير عنه وصيرورته العظيم صغيرا من غير انفصال
شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم وهو المادة والمحل و
نقصه هو نقصها وعلى هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص الا بانضمام شيء اليه او
انفصال شيء منه لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي
اذ ليس اي التخلخل والتكاثف الا تفرق الاجزاء واجتماعها والتخلخل الجسم اللطيف بينها
اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تحلل الجسم اللطيف منها اي
انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمتفشش الاجزاء او اذا اندمجت اجزاؤه او تخلخلت الاجزاء
اذا تحلل اللطيف وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة اي من دلالتها على التخلخل الحقيقي
وذلك انها اذا امتصت ذو احكم صمامها ووضعت في النار وتحت شديدا انشقت وليس
الشق بزيادة مقدارها فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان لغش وما الذي الجاها
ان تدخل في الضيق موضع من شانها البروز عنه بمقتضى طبعها الى جهة العلو فذلك صوب
قولهم ان النار لا تدخلها وقال فذلك صحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة
مقدار القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب لما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس

ذكره

ذكره الشارحون من زيادة المقدار بل لان الحرارة تبدد ما اجزاءه فاذا اشتدت تلك
جوانبه اي جوانب الاجزاء الى الافتراق وما فيها الجسم اي جسم القمقمة والسل دونه ولا شك
التسخين والخلاء كما هو في الكتب يمتنع فتشتهي الى ميل الاجزاء الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء
مع عدم جسم لطيف تحلل من الاجزاء فتنشق الحل الحاصل فيها بالشدة مثل القمقمة لحصول
مقدار اكثر ليثبت التخلخل الحقيقي واما ما قال اي في بيان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهو
انه يمص القارورة ويكب على الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها لاستحالة الخلاء
لكنه تخلخل بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان المص يجذب الهواء
فدينه بالتقسير فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال ولهذا ذكره في الحجة على التخلخل عند المص
وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء اي التخلخل يمكن دخول الماء فيها والا
لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول
الماء ما خرج شيء من الهواء بل يخرج بدخول الماء لكثافة الماء ولطافة الهواء التخلخل بالمص
الفعال عن برودة الماء او هو بعينه الى داخل القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها
الماء لا التكاثف الهواء وعلى هذا لا مدخل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما
دل الكب على التكاثف لجواز خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما في المتن ابعد منه
وهو قوله ويتفق لرنفد لا نسلم بعد الخروج ونسبه كما يشاهد احيانا خروج الهواء من
كثرة ان صفقة الروس منغمسة في الهواء بالمقتضيه لهرب الهواء عن الماء وتعاود الماء ما في موضع
المص فيضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب الحباب الاول
من خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في
الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا يمكن ان يحكم بان المص لا يخرج من الهواء مقدار ما قد

مقادير اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت قمقمة ازيد المقدار فيها ثم مص وشق
ثم ازيد المقدار فان كان شق القمقمة ثم ازيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما عللوا به واذا
فلا يتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار والشق معا فان
الشق يكون بسبب شيء آخر متقدم عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون حتى ازداد المقدار
الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم منه
التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القمقمة مع بعد جرم
القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل وانما يلزم ذلك
لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات مع تقارنهما معا بالزمان فلا نسلم
لزومه واليه اشار بقوله وان قيل انه متقدم على الشق زيادة القدر بالذات لا بالزمان
او تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد
وجوب العلة ممكن معها وكل ما هو ممكن الكون فهو ممكن اللاكون فيمكن ان لا يكون الشق مع زيادة
وهو امكان التداخل لكن ممكن محال ما وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم امكان التداخل
وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب وقد يمتنع لغيره ووجهه وجود
الشق وعدمه مع زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتهما لكنهما ليسا ممكنين معها لان الشق
واجب بغيره وهو زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق
في الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون سلم ان اريد به ممكن الكون في نفس
الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شيء لان المعلول ممكن الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون
معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا فلو صحت الحجة القمقمة
لزم امكان التداخل مطلقا وهو محال بل الحق ان يقال فكذا نقول في مسئلة الاجزاء اي اجزاء الماء اي ا

حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا ولا يدل الحجة على التخلخل المصطلح كما لم يدل على التكاثف
ومثل ما لا نسبة وهي عدم خروج الهواء عند دخول الماء وعدم عطاء الماص من الهواء المقدار
الذي يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة فلا يمكن لخصمنا ان يثبتوا انه منهم في مسئلة القارورة
بمشاهدتهم خروج الماء بالمص وعدم خروجه بالكبس القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يقدم
مشاهدة دخول الهواء المنفتح في الفرجة المجتمعة الاجزاء او خروجها عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة
وقوع شيء عند عدم الفتح صحته وقوعه عند لزوم محال اولى فنع لان اجزاء الفرجة تتباعد بالنفخ
فيدخلها الهواء وتتقارب بالمص فيخرج منه الهواء بخلاف اجزاء القارورة اذ لا يمكن ان تتسع
بطن القارورة بالنفخ او تضيق بالمص واذا كان كذلك فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة
او من خروج ما يخرج من غيرها فتنفتح ولا تدخلها الهواء والا امتناع والا تسع او تضيق ولا يخرج
للضرورة عدم الخلاء ونحو ذلك انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا
بانضمام شيء اليه لزم منه تداخل الاجسام فان المقادير اذا ازدادت في العالم فلا اي قبل
ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير ان زادت كلها ولا يلزم من زيادة مقدار
اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى مساوية عنها من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل
بالضرورة وبهذا الطوفانات العظيمة الا انه اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء اي بغير
انضمام شيء اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة
فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحسب
ما يساوي الزيادة والنقصان في تلك النقصان ليس التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل
الهيولى التي مبنى التكاثف عليها والنقصان بسبب اندراج الاجزاء ولا يعادل الزيادة في
الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر بعد ثم الحق الصحيح انه عليها

اقسام

الى التفرق اى كان الشئ هو ان شيئا متقدم على الشئ بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان مثل اجزاء الماء فى العقد الى افتراقها وتفرق العقدة اى كان بعد تفرقها او معه فلا يجوز تفرقها بالشئ على زعمهم وان كان لا يلزم لزم الخلاء لتفرق اجزاءها فيها من الوسط الى الجوانب وعدمها لحصول الاوسط ان الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم مثل الاجزاء على التفرق والتفرق بالزمان اذا كان بالذات على ان فكلام المثل ما بحركة فيه فيجوز تقدمه على الشئ بالذات بخلاف زيادة المقدار بحيث يحصل عند المتشابه لحصولها قبيلا او بوجها بالحركة القابلة للتقسيم الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشئ الا بعد زيادات غير متناهية فيستلزم التداخل الشئ على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل بعد فناء الاول بل بطل الاول بعده ويحصل الثانى كذلك بحصول الاكثر زيادة الاصغر انكان دون التشابه بالحركة حتى يحصل المقدار بينهما فى جميع الجوانب فيكون مقدارا بالبلاء زيادة وهو محال وان كان لا بتشابها بالحركة لسطا بقها المقدار الاكبر وهى لا تقع الا ان لا ينقسم بل فى زمان ينقسم فلا يكون قبل الزيادة الموجبة للشئ زيادات غير متناهية وذلك موجب التداخل كما تقدم فان ليس التخلخل الا تفرق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا اراد الاجزاء الى الافتراق ومنعها من رفعها ان كانت لها قوة اى دفعها الاجزاء الى التفرق فيها ان كانت الاجزاء قوة على دفعه ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات كالماء وغيره من المائعات اذا انحنت وانضمت اجزاءها لا ينضم فى رجعتها الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار فمقدار العالم لا يزداد ولا ينقص اصلا وان ليس للمخلخل زيادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كلها التزام جهالة دون هذا اى هو كون الجسم هو المقدار وما تبع هذا الراى ما ذكره راى الاقدمين والاولين هو الحق لا المتاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال اى

سابقا

فى بيان ان المقدار زائد على الجسم لا نفسه وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد وممتد فيكون اى ممتد بالمقدار زائد عليه ان الشئ لا يحمل على نفسه ليس كلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه لان هذه الاطلاقات عرفية والحقائق اى حقائق الموجودات والمسائل العلمية والحكمية لا تبنى على الاطلاقات اى العرفية كما تبنى بها ان حقيقة الجسم غير المقدار على الاطلاق العرفى وهو ان الجسم متقدر لا يجرى فيها من التجوزات فربما اخذ الانسان فى ذهنه شيئا مع مقدار فيقول الجسم شئ له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشئ الا نفس المقدار لان الشئ ليس زائدة على المقدار بل نفسه واذا اطلق العرف مثل قولهم بعد ابعد لا يدل على ان البعد به وفى نسخة البعيد به فى البعيد شئ زائد عليه بل هو تجوز كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية او الجسمية زائد على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم الممتد بمعنى ان له امتدادا فاصلة جهة متعينة فيرجع حاصله اى حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار ذاهب فى جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اى والى نحو ذلك من التاويلات الصحيحة وقد عرفت ان الممتد بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه المغالطات اى هذه الاغلاط هو كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما تبعه من المفاسد او القياسات الفاسدة المستحيلة ذكرنا من الاغلاط نرمتهم من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط ومن بعض التجوزات وهى الاطلاقات العرفية التى كنت فيها ومن ظنهم اى ظن المشائين ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير شئ زائد على المقدار وذلك غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظ ذلك اشارة الى الاخر وان كانت اشارة الى الاولين اعنى فقدم الاستقامة فى الآخر لما علمت وفى نسخة لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات وفى الاول ان الاتصال بمعنى الامتداد

تقبل الانفصال على ما سبق تقريرها حكومة في ان هيولى العالم العنصري بل العالم الجسماني
هو الجسم البسيط الذي هو المقدار العام بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا ما ذهب اليه
المشاؤون وهو انها موجود فحسب تقبل الصور والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور
لانه اذا حقق حاله لم يكن شيئا موجودا او حاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر اعتباري وكونه
جوهرا عبارة عن سلب الموضوع وهي عدمي وليس له وراء ذلك تخصص في الخارج هو الى العقل
واليه الاشارة بقوله فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعي ليس الا نفس
المقدار العام بنفسه فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور اى الجسمية والنوعية
وهو الذي سموه اى المشاؤون الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزءي
الجسم والاخر الصورة الجسمية وليس في نفسه شيء متخصص عندهم بل تخصصه بالصور اى الجسمية
والنوعية الجوهرية عندهم وقالوا الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى وشبهوها بالكتابة التي هي
فعل الكاتب في الكاغذ الذي هو كالهيولى فمحصله اى حاصل ما سموه الهيولى يرجع الى
انه موجود ما وجوهرية سلب الموضوع عنه وهو ليس الا وجودي قال في المطارحات واذا لم
يبق من رسم الهيولى الا الوجود وكانت ماهيتها نفس الوجود بل واجب الوجود لانهم قالوا ان الذي ليس في
الموجودات وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود ما امر ذهني كما سبق من ان
لا صورة في الاعيان وما كان كذلك لا وجود الا في الذهن فالهيولى الا فيه فما سموه هيولى
ليس بشيء اى موجود في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري لا حصول له في الوجود ولا صورة
في الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسره المشاؤون من انها جوهر من شانه
ان يكون بالقوة دون ما حمل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة
التي قررناها اى من راى الاقدمين هذا المقدار الذي هو الجسم جوهر باعتبار قيامه علقا

خفيف

خفيف اى اقبل ولذلك عداه بالى وفي انتقال تضمين وقال بالنسبة الى الهيئات المتغيرة
عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه اى من الجسم
او منها اى من الهيئات على ما في اكثر النسخ المركبة اى الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة
اى من الهيئات ومن محلها وهو المقدار الذي هو الجسم هو استحالة وجود الهيئات دون محل تقوم به
وهو يجوز تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات
ان المقدار داخل في الجسم وهو عرض والجسم جزء ماهيته جوهري هو الهيولى والاخر عرض متجدد وتجدد
به اعداد الاجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد نظر في المطارحات
من كلامه تناقض فكلمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وكلمه ثمة بتركب الجسم وعرضية المقدار
ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمها انما هو من الاشتراك اللفظي لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا
الجسم والمقدار لما سبق ان في الشمعة مقدارين احدهما جوهر لا يزيد ولا ينقص عند تبدل الاشكال وهو
مقدار المجموع ومنهما متغير هو مقادير الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم في
اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري
الثابت وهو الذي بالنسبة الى المذكورات تسمى هيولى لها اى لتلك الهيئات والانواع المركبة
وقد تسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى لا غير اى وليس غير
ما ذكرنا شيء اخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب اى بحسب
ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شيء واحد مختلف بالاعتبار حكومة اخرى في تفصيل
خصومات بين الاوائل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة
لشدة تشبثها لما قبلها ثم بمباحث الصورة النوعية الى غير ذلك فقال وهؤلاء اى المشاؤون بنوا
يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من الهيولى البسيطة والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرناه

وعليهم ان الذي وصفوه موجود ادعوه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا الصورة دونه
بما سنذكره ان شاء الله ثم ربما حكموا بان الصورة مع شريكة وجود الهيولى لكونها علة لها
وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة للهيولى اي وكثيرا ما ينفون الكلام في كونها علة لها
على عدم لان يقال الصفة تتضمن وفي بعض النسخ بناء على عدم تصورهم عنها وهذا هو
الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يعولون وذلك اي ذلك الاستدلال ليس
بمبين اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون للشيء
لازم لا يكون الى ذلك الشيء دونه اي دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض اللازمة
لموضوعاتها كالزوجية للست والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون ذلك اي ذلك اللازم
علة اي للشيء الذي هو موضوعه ومعروضه لان العرض اللازم للشيء معلول له لاحتياجه اليه الا انه
كانت الزوجية علة للست متقومة لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة له متأخرة عنه ثم نقول
اي من الشيخ بين من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها حينئذ اما ان يكون
منقسمة فيلزم جسميتها لما قال في المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعي مقدارا ونحن نقول
لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها بناء على مذهبه او عرض لها بناء على مذهب غيره
واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة
فيكون ذلك اي عدم الانقسام لذاتها كاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة لتوابعها
تجردها عنها فرضا فيستحيل عليها الانقسام لازما بالذات لا يزول لكنها تنقسم وهذا خلف ثم
فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ان الانقسام ويكون ذلك اي استحالة
الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضا اي فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة
وهو المقدار فان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه الذي هو جزء علته كما تمتنع فرض الرؤية

في السطح

في السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة حججهم اي على استحالة تجرد الهيولى عن
الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة فاما ان يحصل في جميع الامكنة
اي الاحياز اولا في مكان اي حيز وكلاهما ظاهر البطلان كاستلزام الاول كون جسم واحد في
جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز لا في مكان فان الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد
او في مكان مخصص والتخصص اي للهيولى بمكان على التفصيل المشهور في الكتب وهو ان المخصص
اما ذاتها ويستلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع الاحياز لانه
ليس لها في نفسها وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبتها الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السوية
حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا
من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء وينحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة لان الطبيعة
انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فيتعين مكانه الاول محل انحداره او يتعين بسبب آخر في الطبيعة
كريح عدلت به في انحداره عن الخط الجاري الى غيره على ان الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بتلك
الصورة النوعية لتساوي نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما من الامور الدائمة وقد تبين
انه لا يؤثر بانفراده الا لاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة
كالحركات السماوية والامور الارضية وهي انما تؤثر في ماله وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك
كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما تأثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت
مجردة عن شائبة الوضع الفلكية لا تخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية لشيء الجز
حصولها في عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام في موجب المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو
تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحياز
او لا في حيز وبطلان التالي بين على ما تقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة

ونه تعم ان مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هي ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
والدليل هو انها لو تجردت لبست الصورة استلزمت المحال والى الجواب اشار بقوله ولقائل ان
يقول لهم امتناعها اي امكان خاص بعدم المخصص لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة
ان العالم اذا حصل وتعينت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبست الصورة لعدم المخصص
لمكان استحالة الشيء وهو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير
لبس الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزلة او الهفوة او الغلط وامثالها
نشأت من اهمال الاعتبارات اللاحقة للشيء لذاته ولغيره ولقائل ان يقول اذا سلمت دلالة
الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس القياس الى ان المقترنة بالصورة
لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية
وهو المطلوب اي قيل المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان
المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها تدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز
ان يوجد البعض اي ابعاض دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن بعض الهيوليات بصورة جسمية
دون البعض مع ان طبيعة الهيولوية واحدة مشتركة من الهيوليات كان في الهيولى كثرة و
انقسام دون الصورة والا بما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لانه
الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره وتقريب ما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى
عن الصورة فاما ان يكون منقسمة او غير منقسمة الى اخره قولهم في اثبات ان الهيولى لا
يمكن تجردها عن الصورة انها ان تجردت فاما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لوجود
عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة تستدعي تميزا وذلك بالصورة وتوابعها
كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله

والوحدة

والوحدة ان اتصفت بها الهيولى لكونها قطعة ولذاتها اي يكون اتصافها بها لذاتها
ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها تتكثر بالصورة لانفصالات فلا
يكون واحدة عند تجردها وانما قال وتقريب ما سبق لان مبنى الحجة الاول كان على القسمة وعدمها
ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان القائل ان يقول الوحدة
صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط
القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاول من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه ومعنى
هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها فيمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انفصالها
لانتفاء شرط القسمة ولما بين ان ليس الجسم الا المقدار فيجب استغناء عن البحث في الهيولى
لانه انما تحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه الشيخ دون الا ان الغرض
في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة
الجسمية اثبتوا صورا اخرى اي غير الجسمية وسمى الصورة النوعية والطبيعية فقالوا
اثبتنا الهيولى لا يمكنه وجودها بمجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده
كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنع
عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك او ممكن مع انه يقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة
كالماء والهواء او يقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدرة فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة
اي واحد منها عند تجرده كان يقتضي لذاته لانه لو لم يقتضه لذاته فاما ان لا يكون لم يقتض
اصلا او يكون لامر غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على
قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له اولا فان كان مقارنا فذلك
هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر الخارجي قد افاد بعض الا

اوعدمه من غيره افاده امرا يحصل وذلك هو عين البطلان ولو كان احدهما مقتضيا له
ما فارقه اصلا واستوى فيه جميع الاجسام وليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية
والعنصرية وغيرها تقتضي هذه الاشياء ويخصص بها الجسم اي المطلق وتكون المخصصات
الاول الجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع ولوجودي الهيولى والجسم المطلق الذي
هو محل لها انواع الاجسام لانها لا توجد ان لا مقارنين لها لا لماهيتها والا لما امكن تعقل
الهيولى ولا الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها
مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة
او بعسر وعدم ذلك وعوارض التخصص اي يعرض بعد تقوم الجسم بخصوصه لانها استعدادات
بها يكون بعد التخصص بها الاستعداد وقيل الكلام يعود في هذه المخصصات انها لو اقتضاها
نفس الكل ... التخصيص واجب ... ليس الجسم لما ذكر من الجسم
بل بغيره ... من خارج وارد ان قبول الانقسام والشكل وترك بسهولة وعدم ذلك
بعده المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصور النوعية ورد بان هذه الاشياء استعدادات
او لا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع محصلة يتقوم بها انواع الجسم كاستحالة ان يتقوم
نوع جوهري كالماء والسماء بمجرد استعداد لا امر اخر بل هي توابع لامور محصلة يتقوم بها الانواع
الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد ما هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد القريب
اذ البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة امرا استعد
لقبول نفس او اثر او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة ويعطيها حرارة شديدة
ويستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات
الاول لكون الاولى جواهر والمصنف منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة

بقوله

بقوله ولقائل ان يقول ان هذه المخصصات اي الاول التي زعمتم انها جواهر كيفيات ايضا
كالعناصر مثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ومنشأ الافلاك كيفيات اخرى فيقال الحق ان
اي الكيفيات في الافلاك لا يمكن عليه تقوم الجوهر بما ذكره فتقوم الجوهر فلا يكون الاعراض
المخصصات الاول احق ان تكون هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة للجوهر اي احق بكونها
مقومة له اي كان يكون الجسم لا يخلو عن بعضها كون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر
اذ من اللوازم اي بعض اللوازم لان من فيه للتبعيض اعراض واللوازم الوضعية كالمقدار
والوضع والشكل لا يخلو عنها فردها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لكونها اعراضا فان قيل
انما كانت اعراضا لانه لما مع تعاقبها محلها ... فكذا يجب ان تقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء الهيولى
بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل قيل لا نسلم دعوى امتناع التجرد
عن صورة بعينها بل عنها وعن ... ولما لا يخلو الجسم عن صورة ما ولهما فكذا لا يخلو عن شكل ما
وبهذا وان كان تقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اي متقومات وجوده ولهذا يكون متقومه
لوجود الهيولى المطلقة فليس من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان تخاص النوع عن غيره
بها تميزه بالعوارض ولولا المخصصات لاتحدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع
النوعية كالانسانية والفرسية ونحوها اعترض بانها اتم وجود امر الا ... لا يتصور فرض وجود
دون المخصصات وان كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر الا ان الجسم لا يتصور دون مخصص مخصصات
الانواع فان لا يكون جواهر وفي بعض النسخ جوهرا اي لكونها اتم وجودا ... الطبايع الجنسية ليس
كذا فيجوز ان يكون المخصص اي مخصص الجسم المطلق وهي الصورة النوعية بزعمهم عرضا ومحل المخصصات
الانواع ... التخصص النوعي وان كان التخصص بها وعارضه عن ... لا يتقوم بها ماهية النوع
لانه يمكن ان تعقل في الصور النوعية من انها ... الجوهر وان كان بها تخصصها ولا ...

بها او بالهيولى بزعمهم من سبب مفارق وتقوم الوجود بها دون تعينها والعرض يكون اى قد يكون
شرايط لتحقق الجوهر كان المخصصات في الانواع اعراض لا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع
العوارض وما يقال ان الماهية النوعية في نفسها ولو فرض نوع الانسان في شخص ما
احتاج الى مميز اذ لا مانع من انحصار النوع في الشخص الا امر خارج فيشبه ان يقال في الماهية الجسمية انه
استدل على عدم ماهية الماهية الجسمية باحتياجها الى المخصصات فلان في انضمامها لاحتياج
الى المخصصات والذى يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض كلام ضعيف فان
الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ان حصلت ولا تتبعها العوارض لكان حصولها انسانا مطلقا
كلية ثم تتشخص وهو محال اذ لم تحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه
العوارض ليست شرايط لتحقق الطبيعة النوعية اى في الخارج وليس هو ممتاز بهذا الحصول لان
تحقيقه الا انه يجوز فرض انه تحقق على الاطلاع كما حصلت ولا تلحقها العوارض دون
تميز او بهذه العوارض التى تخصص بها اشخاص النوع ليست من مخصصات الطبيعة النوعية ولا
والا انعقدت الكل فهى اذن من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجود
دونها اى هذه العوارض اى دون هذه العوارض وليس يصح من هذا جواز ان يكون العرض
شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الجسم
مطلقا ثم تتبعها المخصصات وكل ما بعينه بعدها هناك اى في الجسم المطلق شئ واقع في الانواع
ثم انما ان العقل يقتضى الجسم نفسه الامكان بنفسه على ماقالوا اى المشاؤون والامكان
نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اى موجود في موضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو
عرض وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا
في الذهن وكذا تعقل الامكان اى عرض ايضا فيهن الاول عقل فان تعقل الامكان غير تعقل الوجوب

لانها

لانها ان كان واحدا كان مقتضاهما واحدا وليس كذا فان مقتضى الاول جوهر جسماني ومقتضى الثاني
جوهر غير جسماني فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زايدان على ماهيته اى ماهية العقل
لاستحالة ان يكونا نفسها اى المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شئ واحد ولا داخلين فيه
والا لزم تركبه ولا ان يكون احدهما نفسه دون الآخر لانهما زايدان على ماهيته ولا ان يكون احدهما
داخلا فيه والآخر خارجا عنه والا لزم التركب والترجيح من غير مرجح فهما عرضيان له عرضان فيه فيتعقل
الامكان عرضا والوجه الثاني قوله والوجود لما لم يدخل في حقيقة الشئ كما سبق بيانه فالاولى
ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما نعتا الوجود عند نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف
في الشئ كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة تتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو
تابع بدون المتبوع فضلا عن تعقلها لانه ابعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وبعبارة تلك
اى التعقلين حصل جوهر مفارق ذو جسماني فيصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب
من العلية والاشتراط وليس مفهوم الوجود الا ماله مدخل في وجود الشئ ثم الاستعداد المستدعى للنفس
الذى للبدن اليس اى ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع وهو البدن
وهو من شرايط حصول النفس فيصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة لبث
تخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض التى اكتسبتها عند التعلق بالابدان من الهيئات والملكات
فيصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض وتخصص بها شرط وجود الحقايق النوعية الجسمية اى
المشاؤون جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة لصورة المائية عدمها وشرطا لوجودها فاذا جاز ان
يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مفهوم
الوجود الا ماله مدخل في وجود الشئ وقد اعترفوا اى المشاؤون بان المستدعى للصورة الهوائية
الحرارة وهى من علل حصولها مع عرضيتها فمن هذه الاغاليط لزم بعضهم اى بعض مشاهير من استعمال

الفاظ على معان مختلفة كلفظ الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين يستعمل
بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود
المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها تستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبول
الاشياء اقول وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء الجسم وبعضهم من الاشياء على
القاعدة التي ينسب حجة مثبتيها اليها والى ما يستثنى عنها سواء كقولهم كل ما حل في شيء وقوم وجود
محله كالصور فهو جوهر والا فعرض لان حجة ثبوت تقوم الصور لما كانت اللزوم واستعمال الكلوا
والتخصيص او غيرهما مما مر وسيجيء فهي مما به لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما يستثنى عنها سواء
ومنهم اي من المشائين من احتج على جوهرية مخصصات اجسام العناصر فان في الماء والنار ونحوهما
كالارض والهواء امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا اي جواهر فان الاعراض لا تغير جواب
ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جواهر وهو كلام غير مستقيم
لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما يغير الجواب الى اشياء نعوده قال [illegible] اتخذ منه كرسي
حصل فيه الهيئات والاعراض والايقال عنه حسب السوال عن انه ما هو يقال انه كرسي والدم
مثلا محفوظ فيه صور العناصر على ما تقرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما واذا سئل
عن المني صار انه ما هي لا يجاب بانه عناصر او نحو ذلك اي كالاسطقسات والاركان بل بانه دم
وكذا الحال في السائر اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين او حجارة بل بانه بيت فالاعراض تغيره
الجواب ما هو والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وما هو انما هي الاشياء كتب
والاسامي وما هو الاسم ما هو اي شيء وضع كاسم شرحه والبسيط لا جزء له حتى تغير
جواب ما هو بعض الافراد والانواع [illegible] فيه اجتماع منظم عرض مشهور الصنف
سواء حتى تغير فيه جواب ما هو كالكرسي مثلا فانه حيث اجتمع فيه هيئات واعراض خاصة بها صار

كالشكل

كالشكل ونحوه دون الكون ونحوه مثلا ومن حججهم اي حجج المشائين على جوهرية الصور ان هذه الصور
جزء الجوهر لانه مبدا له وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر [illegible] لا يلزم
ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه [illegible] وهي باعتبار المادة انه جوهر والهيئات التي بها الكرسي
كرسي جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها
جواهر وخصوص الماء والهواء اعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم الصور
مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل بهذا لاستلزامه التكرار فافهم فانه ظاهر لظهوره واستدل على التكرار
بقوله وجوهرية الصور كونها لا في موضوع وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء
المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة
للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهذا تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى
كون الصورة لا في موضوع هو عدم استغناء المحل عنها حيث بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان تقوم
الجوهر والصورة لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس
في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا انتفت الصور التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة
فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف نعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان
حرارة واحدة تشتد حتى تكون هي في حال الشدة بعينها كانت قبلها اذ الزائد تتبعها لا يكون
الا [illegible] ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا تصير به الحرارة اشد وان كان حرارة
اجتمع حرارتان في محل دون تميز وهو محال والكلام عدم استحالته فلا يكون احدهما قد اشتدت واما ان
ينضم اليها حرارة اخرى وتتحدان والشدة باقية والاصل فليس تشتد لانهما ان [illegible] او بقيا او
احدهما فلا اتحاد والكلام فلا يكون الواحد بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاول وحدوث حرارة
اشد من المعارف وهذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشدة والضعف

ما بنوع او بعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان التغير منهما بعد ان كان
في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنها
فتعين الثاني واليه الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها
ليس بعارض والا لم يكن التغير في الحرارة فيكون بفصل فاما على ان الميزان لم يكن عارضا
كان ذاتيا فيكون فصلا اخطا لبطلانه تفصيلا واجمالا اما الاول فلعدم انحصار التميز بين
الشيئين بالفصل والحصة لجواز ان يكون بالذات تميزا بذواتهما على ما قال فان الحرارة ليست
لها حرارة واحدة بعينها لا تشتد بل محلها اي يتغير باشخاصها اي باشخاص الحرارة
المتواردة عليه واما الفارق بين الشيئين فيها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا
والضعيفة نوعا آخر فان جواب ما هو لا يتغير فيها اي في الاشخاص عند السؤال عنهما في حالتي الكمال
والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب ولا هو عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة
بل قسم الثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الا
كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة وعلى هذا فلا يكون هذه الحرارات اشد من تلك الحرارة لاجل
شيء زائد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة في كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقصان
فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير
والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرض بل بشيء مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان
الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو مخالف لقواعدكم والحق
انهم لا نزاع في واحد مما على الآخر الا بحالات اوا في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار
ايضا ان اتفق كما في التضعيف فان زاد الاضعف ما ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر
آخر منه ليس بمقدار قال الشارح وهذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء اذا كانت

الزائده

الزائدة فلا يكون الناقص والمتوسط نفس ذاته لا نهاية الا نفس الزائدة بل يكون نوعا
آخر وكذا اذا كانت ذات الشيء الناقص او المتوسط وهذا في الذات الواحدة الشخصية الصحيح
دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك الحرارة بخلاف
ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات وما كان هذا الدخل
متفرعا على القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر بما حقق واليه الاشارة بقوله والماهية العقلية
كالحرارة مثلا تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة كالزائدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون
نفس شيء منها اذ لا شرط النوع في حقيقة شيء من الشدة كما لا شرط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع
المطلقة ما يخصص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر والانثى بل المعنى
الذي يعم الكل والكمال والنقصان مطلقا ان احد في الاذهان اعتبارا فارجيا فاذا انضاف
الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السواد به والمقدار به لا يحتاج ذلك الى ان يكون فصل
الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها وجب ان يحقق هذه النكتة لتعرف الجواب
وهو ان الذات الشخصية مكان الكلي هو الماهية العقلية على ان من التغير يؤدي الى تبدل الماهية
اذ لا مانع ان يكون السلوك الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يؤدي الى تبدل الماهية كالواسطة بين الطرفين
في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف ولا بياض
كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة في اول الشروع فيه وآخره واذا خرج بعضهما
خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع آخر كالحمرة وتقدير الكلام ان الماهية
العقلية انما تعم ذوات اشخاصها التامة والناقصة اذا لم يتبدل مع الاختلاف بالسلوك المذكور اما
اذا تبدلت بناء على ان من التغير يؤدي الى تبدل الماهية فلا تعمها كما لا تعم البياض والسواد الحمرة
والصفرة وغيرهما من المتوسطات والعلم اذ قد جرت عادات الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا

ما لا تقبل منها الشدة والضعف وهو فى المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة

والاستدارة وما تقبل هو البقية وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان تمسكوا

بعدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية وابطالهم بقوله

وكلام المشائين فى الاشد والاضعف مبنى على التحكم فانه عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية

من غيره ، لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشئ لان الحقائق لا مبنى على الاطلاقات

العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال لشئ خط اكثر اشد خطية من خط

كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذى هو غاية الذات يقول لا

يلزم من ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا فى نفس الامر وهو قياس فاسد

فانه وان لم يطلق ان اشد خطية فى العرف فانه يطلق فى العرف ان خط كذا اشد طولا

من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة فى الطول هو الشدة فى الخط وكذا الشدة

فى الجسم والحركة هى الشدة فى الحيوانية فقد بين انهم ناقضوا انفسهم فى المعنى وان لم يصرحوا

فى اللفظ لان معنى الشدة موجود فى الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن ما لكلام

اى الحظ تقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم يتعرض هنا لقبول الكم ذلك

على ما يتبين ويتعرض لكون الجوهرية ما لها بقوله وقد حدوا الحيوان والواو فيه للحال فكانه قال كيف لا

لا يكون حيوان اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه

بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذى نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك

ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانيته اتم مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه

وضعف حركته كالبعوضة مثلا مجرد ان لا يطلق فى العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر ان

اتم منه وقولهم انه لا يقال ان هذا اشد مائية من ذاك ونحوها اى نحو المائية من العنصر كالا

نارسه

ناريه وهو اسره وارضيه فانه لا يقال ايضا كلمات اعلى التجوز الى العرف فاذا منعوا وطولبوا

وفى نسخة بعد دعاويهم وفى نسخة واذا منعوا وطولبوا ائمة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام وهو

ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف لضعف تسليم مثل انها انما لا تقبلها لانها تكون بين الضدين

كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص انما يكونان

بين الضدين كيف وهم يسلمون ان الوجود الواجبى واتم من الوجود الامكانى والمقولى

مع انهما ليسا بضدين لما نعرف منهما اذا تعاقبا على موضوع واحد ولا موضوع للوجود الواجبى لانه

ليس ايضا على ماهيته وموضوع الوجود والمقولى وشئ قولهم ان ضد الجوهرية والحيوانية والخطية

ثم الجوهر والحيوان ثم الخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا اشد من خطية القصير ونقص

الجوهرية الحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا تقبل الشدة والضعف ليدل ايضا

على ان الكيف لا تقبلها فانه كما ان الطويل والقصير ضد الخطية فيهما واحد كذلك الاشد بياضا والاضعف

من البياض حد البياضية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك على عدم قبول الشدة والضعف عرفا

هذا تعاقل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر والكم لهما ومثل ان الشدة انما تطلق على زيادة

فى الماهية لها حد تقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة فى المادة لا تقف عند حد لا يمكن

الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهى الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان

الكيفيات تنتهى فى الشدة الى حد لا يمكن الزيادة عليه فى نفس الامر وان كان مانع الوجود كذلك

والطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر الشدة لان الزيادة فى

الجوهرية تنتهى الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما فى الجوهرية المعقول الاول ونحن سنذكر فيما بعده

يختص به كل واحد من العناصر من الكيفيات اى من الاعراض على ما هو راى الاقدمين وان لم نصطلح

اى بالعناصر الى الحس اى من الكيفيات كوما والمشهورون سموا فى الاشياء المشتملة امور لا تحس

ولا بفعل لخصوصها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يصير الحكم بعد ان ثبت على مجهوله
لان اكثر الاشيا مجهولة عند الشيخ لا يعلم الا بعد الاشكال والمفارقة والحق مع الاقدمين
في هذه المسئلة لما مر من الادلة **قاعدة** ومن الغلط الواقع لسبب الصدق بالقوة
مكان الصدق بالفعل قول القائل وهو قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزى
المسمى بالجوهر الفرد الجسم منقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ايراد العقل ان
الوهم ربما تعطل لانه لا يقدر على استحضار ما قسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى
بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير
المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزؤه الجبل وحصاة مثل متساويين
في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزامه تساويهما في المقدار كاستحالة
ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد وان يكون ذلك
الوجود شي في الزائد ليس في الناقص متوالي متعاقبة اذا قوبل كل جزء من هذا الجزء من
ذلك ولا نتصور ذلك الا ان يكون الناقص متناهيا او فرض غير متناه هذا خلف واذا لم تتفاوت
تلك المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجبل المقداري للشي في خصوص المقدار
محال والى الاشارة بقوله وتساوي الجزء والكل محال والجواب ان اللانهاية امكان القسمة
خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار
كذلك لا يلزم من اشتراكهما في خاصة الجسم وهي اللانهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار
سلمنا ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما
يكون اعداده مما لا يتناهى حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة والامكان فيها من التفاوت
الغير المتناهية تعود عشرة امثالها ومن العشرات ما امثالها مع ان عدد كل عقد من التسعة

خبر

غير متناه بالقوة بمعنى انها لا تنتهي في العدد الى حد لا يمكن الزيادة عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير
المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي
مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله ولم يعلموا ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة
وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة حتى يقال انه يساوي شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط اللا
متناهي انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة فان الالوف في العقل تكون الى غير النهاية بمعنى مذكور
وهي تشتمل على مآت اعداد ها اكثر من اعداد الالف وذلك بعشر مرات ولا تخلو تلك اي التفاوت
العدد والكثرة عن كونهما غير متناهيين وانكار الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم بحجتهم ظاهر فان
الجزء ان كان في الجهات اي على ما يسلمه ويعتقده القائلون به فانه الى جهة غير ما منه الى الاخرى
اي الجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا ويستثنى نقيض التالي لمنافاته انقسامه لكونه جزءا
فردا فيبطل المقدم وهو ان الجزء ليس موجودا في الجهات بل مطلقا لان تقرير الكلام لو كان
الجزء موجودا لكان في الجهات وان كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس بموجود وهذا اقوى
الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا سواء تركب منه الجسم او لا وهو ان
كان هو واشباهه تفاوت العدد في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منه اوليس بغيره بل
على بطلان تركب الجسم منه لا غيره مما ذكره في الكتاب في محال الاساس الاول قوله وايضا لو كان
الجسم جزء لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين فاما يتصور ان يماس كل منهما او لا
يكون حينئذ لا يتجزى لانقسامه بهما ولا يتصل اي ولا ان يماس مقتصرا على ما يماسه احدهما فانه
على الملتقى فلا بد من التقاء شي من كل واحد من الطرفين والواسطة فانقسمت الثلثة وهو واحد
والثلثة قوله وايضا الواحد من الاثنين وهو الوسط ان حجب الطرفين عن التماس وهو كون
تماسهما بحيث لا يتخللها شي من الاشياء لقي كل من الطرفين اي من الوسط غير ما يلقاه الاخر

فانقسم

اى الوسط او لم يحجب اى من الوسط الطرف عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين ماسا للآخر
كما سه هو سط كان الوسط متداخلا اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الشيئين بجملته الآخر
بحيث ان يكون حيزهما واحدا او يكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اى وجود الاوسط
وعدمه سواء فلو انضم اليها رابع كان حكم الاوسط كذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين
ولا حجم الاربعة على حجم الثلثة فلم يحصل من العالم حجم وهو محال وهو كونه محالا في نفسه ناقض لما نرى من
اجسام العالم تتألف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى
فلا يتصور اى هذا الجزء لكل ما يكون في الجسم اى من المتصلات القارة كالخط والسطح والجسم
التعليمي لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة حتى الحركة فانها واقعة في المسافة فيلزم انقسامها
الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك يبطل بعضها من البعض فان الحركة الى نصف المسافة
نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان
كلها والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التي وجدا او انها المتقدمة والمتأخرة بحسب الحركة
بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فان الحركة مؤلف من اجزاء لا تتجزى كان الزمان
ومعنى هذا ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها ولكن المصنف
هى موجودات متمايزة بل اى حدود ... ونطرح من هذا ... المذكور على اثبات الجزء وهى
ان الحركة موجودة والماضي ليست موجودة وكذا المستقبل فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا تنقسم والا
لم تبق موجودة لانحصار قسميها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين واذا لم ينقسم الحركة الحاضرة
لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب ... لانا ... على قسمة الحركة الى الثلثة وقد
يقال في دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالقوة فنمنع وان اردت

بعدم

بعدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت
بالفعل **قاعدة** في ابطال الخلاء وهو اما لا شيء محض او عدم صرف وموجود هو امتداد يمكن فيه
فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم في مادة من شأنه ان يملأه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم
وامكان فرض الابعاد الثلثة يخرج الخط لكونه ذا بعد واحد ويخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون
على زوايا قائمة وذلك لانه في السطح وان كان يتأتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا
قائمة وكونه قائما لا في مادة يخرج الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه
لا في مادة وكونه من شأنه ان يملأه الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملأه جسم آخر لان نفسه ملاء
شيء آخر وعلى المذهبين مثل ما وراء العالم خلاء لا تتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا
الا القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الآخر هل يجوز خلو شيء من
هذا القدر عن الجسم حتى وجد في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم فما سواه هذا النوع
من الخلاء وهو المسمى بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد
لا يخلو عن الجسم مستلزم لدخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء ان اصحاب هذا الرأي
يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا مثله اخلاه بعد الماء وانه بحيث اذا خرج الماء منه ولم يدخل في
ذلك الاناء جسم آخر اما هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عن حيز
ان يخلفه جسم آخر هو عنده ممتنع محال واما من لا يرى الخلاء وجودا ولا تحقق فانه لا يقول ان بين
طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع المتكلم
بان لا شيء وراء العالم خلاء ولا متناهي لان معنى كلامه ان وراء العالم لا شيء واللاشيء لا يكون له نهاية
والحكيم يسلم ان ليس وراءه شيء ولا مع من ان يقول انه لا شيء ولا يجوز خلو حيز عن الجسم لانه لو لم يكن

نظور بين شيئين لم يملأه جسم فلا خلاف فيه لكنهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيث هو جسم آخر
لكان ثمة شيء وهو صحيح وقد اعترفوا ان هذا الخلاء لا يتصور فلا نزاع ولا منع القائل بانه مقدار
مطلق لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض
ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما فلا مشاحة معهم اذ النزاع انما يكون في المعنى
لا في اللفظ وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل انما في وجوب تناهي الابعاد حيث
اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه وامتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل بعدي الخلاء
والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة لا في مادة اي الجسم مطلقا او
بعض الاجسام كما نشير في الكواكب الافلاك وقبل الاساس علم جسميته انه جوهر قابل الابعاد مقصود
بالاشارة كالخلاء بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة
ام لا فالخلاف في النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد
المفطور وكان لزوم كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا ان كل ذي ابعاد قائمة
قائم لا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المتكلمين اذ ليس كل ذي كم جسم طبيعي عندهم قال
واذا علمت ان الجسم ليس فيه زيادة على المقدار بمعنى من الهيولى والصورة على ما هو رأي الشيخ من
بل هو نفس المقدار ذي الابعاد القائمة على ما هو رأي الاقدمين فلا يمكن ان يكون الا من الاجسام
قال اي بعدا مفطورا سواء اعتقدا انه عدم او امتداد كما قيل بلزوم كونه جسما على الاول
فلعله اذا يعدم الذي يفرض من اجسام ذو مقدار في جميع الاقطار فان ما تسع لطم البعض
على ما هو المعنى من ذلك فله طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن
واما على الثاني فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه ومتى ثبت الجسم ماخوذ
في تعريف الخلاء اذا وجد فيه بطل الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير جسم كما توهم كأن

قيل

قيل لم لا يجوز ان يكون المقدار مجسم الذي في الخلاء لا نحلا ففيه نفي لبطلانه لان القطر الآخذ من
اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية التي تقابلها من الى حائط القائل كآخر اللذين يتوسطهما الخلاء
ليس في ابعاد الجدران المحيطة به وهذا باطل كون البعد المفطور عدما اراد ابطال كونه امتدادا
كما ذكره قال ثم اذا حصل في الخلاء اي انفصل الامتداد جسم فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء
بعدا واحدا ويتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة
عليه الشدة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد ان
يكون مجموعهما عشرين ذراعا والمراد بقوله وكيف لا يحيل ان يجمع مقداران ولا يكون مجموعهما اكثر
من احدهما اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له
اعتباران اعتبار المقدارية التي هي الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقوم للكم المنفصل الذي
هو العدد وكما ان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من المجموع مقدارين ازيد من المقدار الذي هو احدهما
فكذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى بعض يحصل زيادة في الكم المنفصل فلا يصير المقدار
ان مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل الث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة هكذا
ومن الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض قيل ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة
ان تنعدم وفعل ان تبقى لانها موجودة بالفعل وهي واحدة وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هي آت
على ان كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا يعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من شأنه
ان يبطل بسبب فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وقوة ان يبطل وكل شيء يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا
قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكانت لها هذه الاحوال لكن
الى ما طلق المقدم مسند وبيان بطلان التالي ان النفس وحداني الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة
ذاتها والشيء الواحد لا يكون فعلا في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفساد

ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة البطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها اما الاول
فليست طها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان في ذاتها مع انها بالفعل
لان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان لاجتمع الوجود والعدم في المحل الذي
هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة
وهو محال واما ثانيا فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل في نفسه
قوة وجوده وقوة عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك فمحال لها هذا التقرير غير البرهان
على الوجه المشهور المذكور في الكتب تقريره على الوجه الذي ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا
كان فيها قوة العدم مع كونها موجودا بالفعل لبساطتها لو خرج العدم من الفعل لزم كونها
موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليهم اي على الشيخ ومن وافقهم انفس الفلكيات
فحكمتم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون قطعا اي في ممكن الكون
وهو المفارق قوة ان يبقى فالمعقول قوة وجود وعدم مع كونها بسيطا لانه على ما يطلب
المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل له لا يتصور لها قوة بطلان اجاب بعضهم اي بعض
المشائين بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على عللها لو فرض عدم العلة
لا ان لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما يحل فيه من الكائنات الفاسدات اذ ليس معنى
الامكان فيها ما ذكرناه في المفارقات لانها لا يمكن ان تنعدم مع بقاء عللها لفساد يعرض
في جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة
كان بما بعد الامكانها في انفسها وهو الامكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات بعد الواجب
وهو نوع على جميع الممكنات بمعنى واحد دائمة كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف
تفسر الامكان اي في المفارقات عند توجه الاشكال على تبع الامكان وفي العنصريات بتغيره

بعد

بعدت وبهاني الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب بغيره اي
كان من المفارقات والعنصريات ممكن في نفسه والامكان في نفسه يتقدم على وجوبه بغيره تقدما
عقليا والعقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود دائما كغيرها من الفاسدات ثم اجاب انه اي المجيب
عما نقل عنه من ان الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا
مطلق وذلك محال فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اي البسيط في المفارقات
فما يرجع الى الوجوب وجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات لدام المعلول
لكنها لا تدوم وذلك بقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء الموانع
بطلانها اي من الموانع مع ان استعداد المحل وانتفاء الموانع مما يتغير ولا ثبات محال فلا ينعدم
اي الكائنات الفاسدات الا لانعدام جزء من العلة لا لانه يعرض جوهرها مع بقاء
عللها على ما زعم وذلك لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة والاصح له اي المجيب الكائن غير
من العلة مطلق في قوله الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها اي العلل الفاعلة من
المفارقات فان الكائنات ينعدم مع بقاء المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض
الاجزاء الاخرى للعلة اي البعض الذي هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لم يكن لها
العلل غير العلة العقلية التي لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد فيحال استحالة عدمها مع
بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها قال في المطارحات واصلح ما يجاب ههنا ان القوة في
الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذي هو قسيم الضروري الوجود والعدم وان كان هذا
الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجوده
الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان معنى اي المجيب ان
ول الامكان اي القوة المذكورة في تحقيق بقاء النفس هو القوة العرضية التي هي الاستعداد

الاشكال ان الاستعداد لمفارقات لان محله اصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات ليرتفع
الاشكال فانه لا يصح بخلاف مذهب الحكماء فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه
على جهة الغلط فان قيل سلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف في ان النفس الناطقة لها
استعداد في المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان وجودها عن المبدأ
المفارق في المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فتنعدم وان
كانت العلة المقتضية لوجودها باقية قلت حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان
التلف كما كان محلا لامكان الحدوث اذ كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام المشروط
عند فقدان الشرط فتلف البدن حيث حصل له المزاج الصالح لبدن النفس استعد بذلك المزاج
لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر الساري بالذات كمالا له الا اذا كان
في نفسه موجودا والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن
لان يكون هذا الجوهر المباين له كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك واذا بطل الشرط
بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك كمالا للبدن بطلان الجوهر في نفسه الا ترى ان كون الفرس
ملكا لزيد ان يكون له في نفسه ولا يلزم من لا كونه ملكا لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضى
لسبب اخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا او يلزم من انتفائه لمحله ان
يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في محله بخلاف الجوهر المباين
فانه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه في غيره وان كان يكفي في ثبوته ثبوته لغيره ولان الشيء اذا لم يجب عدمه
لا بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم الا لما يوجب عدمها لكن عدم استعداد
البدن لان يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به وتقدم مثل البدن لشبكة الصيد بها وجود النفس من
مبدأها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى

النفس

النفس ببقاء علتها المقتضية لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت ان تحقق في ذلك لا يلزم
من كون الشيء له مدخل في وجوده ان يكون لانتفائه مدخل في وجوده كالكرسي ومشتمل الالة مع بقاء الكرسي
لانه كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن فاستعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها
فانعدامه لا ينفي بقاءها ومن جملة المرادفات اي الحيل التي تخطر في دفع الاشكال وهو الوجه
ان وجب تخصيصها بأحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الاتصاف
بها محتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يجري
في الطبائع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا ان وجب تخصيص الوجود بأحد الجزئيات فلا يوجد
لغيره وان امكن فلحوقه لعلة فيصير الواجب به ممكنا لذاته هذا محال قوله ان الوحدة في واجب الوجود
سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد والعد ويوصف بها ايضا واجب الوجود
فانا نقول الصوم واحد وما تحته العقل الاول وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل
الثالث وقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها
ثم تبع ذلك لا تعدد في نفس الاصطلاح ومراد الوحدة في الواجب يعني في الممكن فوجود هذا العدد
الوحدة هو المراد من المراد منه بل الحق اي في الجواب ان يقال بان الاشكال انما توجه مما اذا كانت
الطبيعة التي يعرض لها العموم لها في صورة الاعيان ولا يكون لازمة لكل واحد من الجزئيات كالطبيعة
او الهيولى التي تحقق في الاعيان في تخصصها بالماهية او الماهية لو كان لذاتها صح وجود جسم
او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلا بد من مخصص وعلة للتخصيص في الاعيان وكانت لازمة
اعتبار بكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصيصها بجزئيات الجواهر والاعراض ولا طرفا بها لكن بل هو
لازم باعتبار كل واحد ويجوز ان يكون لازم امر مخصص في الحقيقة واحد بالنوع فهذا هو الجواب
العام عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات

التعلق وكونها كذلك لم تقتصر في تحصيلها الى علة بل هي لازمة لكل ومنه اعتبرها العقل منقسمة
حكمته من الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها
يظهر فيما اقول هو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجوهرية في عالم الحس مثالا في عالم العقل
وصورة بسيطة نورية قايمة بذاتها لا في اين هو في التحقيق الحقايق لانها كالارواح للصور النوعية
الجسمانية وهذه كالاصنام لها اي اطلاق ورسح مبها الطائفة تلك كانه هذه تلك الصور النورية
هي المسماة بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من
الصور الالهية بالنسبة الينا ونظرا الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كالاشباح الانواع
الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع اقسام الانواع بذواتها ومشتبهاتها والذهن كانت
الصور النوعية مثلة الصور النورية كان الصور الذهنية مثلة للصور المنطبعة وكان هذا اولى لان
هذا بالنسبة الى نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاح
واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة
بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا تختلف
مقتضاها فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل كالصور المنطبعة فالحقيقة نفسها تستدعي
المحل فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قايل الشيخ اعترضتم بان صورة
الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قيل ان الشيء له وجود في الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة
الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان تكون في العالم العقلي ماهيات قايمة بذاتها لان الحقايق
النورية الاصلية لها كمالية وتامة في ذاتها تقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست الغير فتقوم
ولها اصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقايق النورية
ولقوله فانها كمال الغير وهو الاجسام المنطبعة هي فيها وليس لها كمال الماهيات العقلية كان

مثل

مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول تحصل في الذهن فلا
يكون لها قيام بذاتها لانها كمال واصفة الذهن وليس لها من الاستقلال للماهيات الخارجة حتى يقوم بذاتها
فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجية عن الذهن بذاته في مثاله
وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو قيام
الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام فيها على تقدير كون المثال المنطبعة
المجردة اما اذا كان العكس صح اي دل عليه قسمة المجرد بالمثل فقط كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء وهو
قيام المنطبعة بغيرها في مثاله وهو الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد والا كان المثال في الصور
الذهنية اضعف من المثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن العرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد
حكم الشيء في المثل ثم اي بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات ماهية مفتقرا الى المحل دون البعض ونسلم
الى ما يذكر لانحراف وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وهي اي
الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية فلتكن الجميع كذا واذ كان الامر ابرا على الوجود
في واجب الوجود فهو مخالف لاحدكم اذ ليس ثم الا الوجود البحت ويلزم منه كثرة الجهات وواجب
الوجود تركب من الوجود والامر الزائد عليه المقتضي للاستغناء اذ ذلك الوجود عن ماهية تضاف اليها
وقد بين انه محال وليس اي الاستغناء وجود الواجب عن ماهية تقوم بها لكونه اي لكون ذلك الوجود
غير معلول فانه عدم احتياجه الى علة اي استغناؤه عن ماهية تقوم بها انما كان لكونه واجبا غير
لكن واو الوجوب لا يجوز ان يفسر نفس العلة اي بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير
معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول اذ لا يجوز ان الوجوب علة الاستغناء على ما قال فانه
استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا تفسر المعلول ثم اي بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود
وتركبه ولا لكونه غير معلول يلزمهم الى ان الوجوب نفسه وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر

اي وجوده والتكثر ممتنع في حقه تعالى وعاد الكلام الى وجوبه ان زايد على الوجود الذي
موصفه الموجود وان كان نفس المعالموجود من حيث هو موجود ولا زماله فليكن كذا في جميع
الموجودات الا كون اي وجوبه بعله وهو محال في الواجب لذاته وان كان نفس الوجود
فالاشكال متوجه منتقل فيقال ان سلمناه ان كان نفس الوجود فمما يجمع ينبغي ان يكون كذا
فان قال ان وجوبه كماليه وجوده وتمامه وتاكده وكان كون هذا الشي اشد اسود من غيره
ليس بزايد على الاسود بل لكمال في نفس السواد غير زايد عليه فكذا الوجود الواجب عبارة عن
الوجود الممكن لتاكده وتمامه فقد اعترف هنا بجواز ان يكون للماهيات عامة في ذاتها مستغنيه
عن المحل وبعض محتاج اليه كما في الوجود الواجب وغيره فليعرف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون
للصور النوريه اي المثل الافلاطونيه تامة في ذاتها مستغنيه عن المحل وللصور العنصريه بعض محتاج
اليه من غير لزوم اشكال قاعده يجوز ان يكون للشي اي البسيط علل مركبه من اجزاء
كبعض العقول الصادره عن جملة منها على ما سيتلى عليك واحتاط ممن ان يكون علة الشي
اي البسيط امورا متعددة لان الحكم اي الشي اذا كان واحدا فاما ان يتشكل اي كل
واحد وهو محال اذ ما يثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات لاخر اولا يكون لاحدهما اي لشي منهما
يعني لكل انفراده اثر فيه بوجه فليس اي لكل واحد منهما بجزو العلة او ليس لكليهما اثر فالعلة غير
مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اي في شي منه اثر فهو مركب لا واحد اي الغلط وانما نشا
ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اي منفردا فيه اثر اي بوجه فلا يكون كل واحد جزء اي من العلة
وذلك بين البطلان فان جزو العلة للشي الواحد اي لا اثر له اي بوجه بنفسه اي منفردا عن الاخر
فيما يتعلق بذلك الشي وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء كسين القامة من الاضافة الى الغير
بل المجموع له اثر واحد لان لكل واحد فيه اثرا اي بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك

لا يكون

ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء
العشرة غير نوع اي يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الواحد اي وكما ان العلل
التي هي ذوات اجزاء مختلفة الحقيقه لا يستقل بعضها بالمعلول لا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الافراد
التي من نوع واحد اي يكون غير مختلفة الحقيقه لا يستقل بعضها بالمعلول ولا يلزم ان يكون المجموع مستقلا
باقتضائه فاذا اذا حرك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها ويمكن
حركة في مسافة مقدار عشرة اذرع مثلا لم يلزم ان يقدر واحد اي منهم على تحريكه في تلك المحل جزءا
من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه الانفراد مع تيسره
عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من
كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المتاخرين من الافاضل الى ان هذا
المرجح مستند اليه ما حقق قدماء في هذه القاعدة مع ان بعضه هو الذي اظهر ورود المنع عليه قال
لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي
والا ان كان له ما ثيرا في شي من المعلول الاولى كله لانه خلاف المفروض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن
للشي منها تاثير في شي منه فحصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فكان عدميا لم يكن مستقلا
فتاثيره الوجود ولزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه
ان كان مركبا وان لم يحصل بعد شي وكانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا فالاولى ان يلزم منه
ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدوره الى وقت حدوثه دون قبله
ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها لاجل بساطتها ولزم
التسلسل الممتنع لتركيبها من علل ومعلولات غير متناهيه بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه
لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امر قديم وحادث وكون الحادث منها شرطا لعدم بعد

وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون علة قريب فلا يحتاج الى امور
موجودة معلولة لما رتبت العلة والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركب
والا لكانت علته بسيطة بل كل بسيط قديم او يلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من
هذه الابحاث اقول حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير
المستقل واحد من اجزاء العلة يجوز ان يكون له تأثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض
لان المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا التأثير لان المخالف للاستقلال بالتأثير او عدمه لا التأثير في كل المعلول
انه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال
ولا ملزومه لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتأثير بل يكون تأثيره فيه موقوفا
على غيره كما سبق في المثال المذكور تحريك الثقل هذا اذا كان المراد من التأثير في قوله ولكان
له تأثير مطلق التأثير على ما يشعر به قوله تأثيرا وان كان المراد منه التأثير المستقل على ما يدل عليه قوله
في شيء منه لا في كله لانه خلاف الفرض اذ المحال المفروض هو التأثير المستقل في الكل لا مطلق التأثير فيه
فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل
ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط التأثير كالاجتماع فيما نحن
فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره
واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري في من كل حادث مركب
حادث لا معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام
ولا تسلسل لاستحالته لانتهاء اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادثا بسيطا ولو صح
ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت
واما الثالث فلانا نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب لكن ها هنا ما يدل على

جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى امر مركب
والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة وهذه الفوائد كما ترى نتايج طبع من توجه نحو كتب الكتاب ادام الله
ظله وكثر في الملوك الافاضل مثله واذا بطل امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما بنى عليه الى قدم
النفس لان القدح في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا غبار في تصحيحها لا تصحيحها بما اي
بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب بالبرهان على حق ادعاه المصنف وقال اني ما سبقت اليهما وهو على
ما قيل ومن العجايب انه لا يستري ومع الكد وكان فيه السرق وما يقال ان الجسم اذا كان
عديم الميل ولكن أ لا يقبل الحركة فسر ا فانه ان يقبل بعرض ان يقوى بها حركة زمانا ما
ولكن في مسافة عشر اذرع مثلا وحركة ذي الميل ولكن ب في مثل تلك المسافة فلا بد ان يكون
تحركه اي تحريك عديم الميل في زمان اقصر اي من زمان تحريك ذي الميل ولكن ب عشر ولكن الاكانت
الحركة مع العائق كهي لا معه فنفرض بقدر ما نقص من زمان ذي الميل زمان عديمه جسما آخر ينقص
عن ميل ذي الميل المذكور ولكن ج وميله نصف ميل ب فحرك اي ج تلك المسافة بعينها في مثل
مسافة وهي الاذرع العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اي عن زمان حركة ب بقدر نقصان
ميله اي النصف لان نسبة الزمان من نسبة الميلين فيكون زمان ج ساعة لزمان عديم الميل
فيه وهي حركة حركة عديم الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع في ساعة وهو محال لاستحالة ان يكون
الحركة مع العائق كهي لا معه لا نقال [...] وجود ميل على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد
لا يتجاوزه ضعفا لكن الحركة من حيث هي حركة تستدعي قدرا من الزمان يستدعي من جهة الميل قدرا
آخر منه واذا كان كذلك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين ضعفا لكن المحال انما لزم من مجموع
الامور المذكورة المفروضة لا من مجرد جسم عديم الميل ضعفا لكن الحجة بعد تسليم ما فيها انما تدل على وجود
عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص ضعفا لكن

الميل اذا ضعف جدا لم يكن له اثر البتة وكان وجوده كعدمه وقام بتقريره انه لا يلزم ان يكون
لاثر الجزء جزء من اثر الكل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا فالعشرة اربع مثلا لا يلزم ان
رفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحرك حتى يكون وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه كعدمه لان اثره
مشروط بالانضمام كذلك الميل القوي اذا كان موثرا في المانع ولا يلزم ان يكون جزء ذلك
الميل موثرا في ذلك المانع جزءا من مانعه الكل وعلى هذا فاذا انتقص الميل القوي فلا يلزم ان
ينقص الضعف بنسبة الى زمان القوى كنسبة الضعف الى القوى لجواز ان يكون اثر الضعيف
في مانعه المانع الكل مشروطا بانضمامه الى الزائد عليه في القوى ومع دون الانضمام يكون في حكم عدم
الميل كما سبق من المثال والى هذا اشار بقوله فقد يقال لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف
الذي هو جزء الميل الاخر ولانه لا اثر له الى كله متعسرة لا يقدر على مانعه مانعه الكل فيكون في حكم عدم
الميل على ما سبق المثال المذكور في تحريك النقل لا نجيب عن الاول ان سل ضعف الحس بضعف ميل كم
وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا
ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في نقصه وازدياده وعن الثاني بان الحركة
حيث هي حركة وان كانت تستدعي بزمان الا انه لا يستدعي لكل زمان الا المخصص فان الحركة المطلقة تستدعي
زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص بزمان فجاز فرض التساوي
فيما عدا الميل لم يبق المخصص بزمان الا الميل وعن الثالث ان كل واحد من تلك المفروض اذا كان
واقعا فليس المحال الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل
ثم ثبت التفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في معاكسة الميل بهذا المثال بطلان
الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل ان كان
ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كان في المدافعة والممانعة من ثمرته لان يكون هي

سفسطة

سفسطة ويمكن ان يقال عنه انظر انه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة ولا
ممانعة محسوسة فانه لا يحس بها مع وجوده لضعفه كما في تبنة ونحوها واذا لم يحس القاسر التحريك وكان
وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب فلا نقض الحجة بعضها مع المعذرة اذا ان بعضها جاز
بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان الحجة عامة
لجميع الاجسام فتصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا معارضا للميل النفساني
فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والحجة ميلا اجوا لها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان
المقدم معروف ببطلان التالي وذلك لقوله والمشهور اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع
الممكنة لها اولى به من غيره من سائر الاوضاع واذا استوت الاوضاع لعب وت الميول اليها
ولا مدافعة بها الاستوا اذ لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين
استحقاق جانب لا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولو كان
لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعها لكنها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني
لكن الاوضاع متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشي الشخصي كالحرارة المعينة مثلا علتان
ما ان مستقلتان بالتاثير فانه ان كان لكل واحدة منهما دخل في وجوده فلكل واحد جزء من علة لا علة
تامة وان لم يكن لواحدة منهما اي فقط دخل فالمعلول واحد منهما والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون
له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية وجدت في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا
بمعنى ان الموجود في الاعيان الذي لا بد وان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالة بل بمعنى
ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع جزئيات الكلي فيتوقف عليه بخصوصه بل يقع بعض جزئياته
بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اي الكلية فانها قد توجد بمجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد
توجد بالشعاع والحركة وذلك لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع ومنها علومات

فی بعض الادراکات و المدرکات بذکرها لانها منتفع بها فیما بعد من الایجاب التعقلیة المتعلقة لبیین
من الحکما حکم ظن بعض الناس ای من الحکماء ان الشعاع جسم ای لطیف یتوزع ینفصل عن
المضیء و یتصل بالمستضیء و معه حراره لازمه و هی سبب سخونته و ذلک باطل اذ لو کان جسما کان
اذا سدت الکوه ای ثقبه لسلا تغال انه لم یخرج قبل السد لو کان ثابتة ریح لکان یبقی
ای بعدم ذلک الجسم النورانی بل کان لم یسابه اما سابه کما اولتهم لا امتناع بطلان جوهر قائم
بذاته بطلانا ضافه ان عارض الی التغیر والالکان یرد اصبعا لماس الشمس و یه متعدد اذ هی
البطلان فان قیل یعنت ای فی البیت بعد سد الکوه اجسام صغار مظلمه فزال ضوءها فنقول
ای العامل بهذا الجواب ان جسمیتها غیر ضوءها و یلزم منه کونه کیفیة تحدث من المضیء العامل الحامل
ما عامل و منه ان الشعاع نفسه لیس بجسم و ایضا لو کان جسما لکان انعکاسه من الصلب کالجبل
او لا کان من الرطب کالماء لان انعکاس الکره المضروبة فی حائط الی خلف اشد لما یکون من
الوجود بخلافه لان انعکاس الشعاع من الماء اشد کما فی الحال و یتعقص جرم الشمس اذا
فارقها ای الجسم الشعاعی یتشرا تیسرا الی ان یفنی و یضمحل فی الادوار الغیر المتناهیه لتباین
جرمها و حصل ای الشعاع الاعلی دوام قائما و فی جهه واحده لان حرکة الاجسام الهابطة
یکون الی جهة المرکز علی سمت مستقیم یقوم عمودا علی السطح الذی یماس کره الارض علی مسقطه و کل عمود
علی ما عرف فی نحوه یکون من الطرف الی المرکز لاعلی ری علی جهات مختلفه و علی خطوط غیر قائمه
فان جسما واحدا بالطبع لا یتحرک الی جهات مختلفه مع ان ضوء المصباح یتحرک الیها فیضیء ارض
البیت و جدرانه و سقفه و تراکم ای ضوء المسرج کسره حتی صار غلظا و عمق فکلما ازداد
اعداد المضیء ازداد عمقه و لیس کذا اذ او ازداد عمقه لکان یمنع لما وراءه عن الرؤیة لان الضوء
مبصر و کل جسم یصح ان یبصر فهو یمنع من ابصار ما وراءه للزوم کونه کثیفا لامتناع رؤیة السخیف

لکن

لکن النور کلما اقوی کان ما وراءه اظهر للبصر و اذا بطل حصة الشعاع فلیس ما یحصل من الشمس
او من محل ای آخر کغیرها من النیرات الی محل کالمستنیرات بل هو منه ای عرض یحصل
فی الاجرام عند مقابلة النیر بتوسط جرم شفاف کالهواء و الماء و غیره من الشرایط والمعنی
لهذه الهیئة المبصرة یعنی الشعاع و کذا غیره من المدرکات الحسیات من المسموعة والذوقیه
والمشمومة والملموسة و کذا الصور المتخیلة هو العقل الفارق فان جمیعها انما یحصل فی قوتنا من
واهب الصور والآلات و الشروط التی یحصل عندها الادراک هی معدات لافاضته فیض الصور
عنه و لولا القصور البشری لما احتجنا فی الادراک الی توسط هذه الاشیاء بل کان مفیض
الصور و الهیئات بعینه ما اوجدوها که هو الحال فی النفوس الفلکیه و اذا کان عرضا فلا ینتقل
ای من محل الی محل لاستحالة الانتقال علی الاعراض بل یحدث فیما یقابل الشمس ابتداء لا انتقالا
و علیتها ای علة هذه الهیئة و هی المعدة لما عرفت انه لا ان علیه لانه واهب الصور و لا القابلیه
لانها الاجرام المستنیرة و هذه الاجرام کالمرایا لکونها مظاهر لوجودات تلک الاشعه النوریه
الجسمیه لظهورها علی سطوحها کالمرایا مظاهر لوجود الاشباح المقابله لها ان العقل المفارق
الفضا و ملازمان اذ لو کان حصول الاشعه من النیرات الکوکبیة و غیرها بالانتقال لکان
اذا اشرقت الشمس من المشرق لم یستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانیه
لیس بانتقال و لا بانفصال شیء منها ای من النیرات و لا فی زمان و الخبر حصول الاشعة
المتعلقة به کونه لیس بانتقال و لا بانفصال و لا بزمان و لکن هذا علی ذکرک فانک تنتفع
به فی قسم الالهیات ان شاء الله تعالی ای فنون العلة المعدة للشعاع من المضیء بواسطة جسم شفاف
کالهواء علی معنی ان حصوله من المضیء علة معدة لحصولها فی المستضیء بالواسطة المذکورة والضوء
والنور و الشعاع ای عبارة شیء کالمحسوس لکل یستضیء به و ظن ان الشعاع هو اللون

١١٦

وليس الشعاع الذي على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصتهما عن الشعاع
الحاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا
الالوان معدومة في الظلمة لانا لا نراها فيها وعدم الروية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها
او لان الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار وليس اي عدم الروية الا لان اي لان الثاني
الاول لحذف من ان وان قبلنا الظلمة ساترة لها فانها عدمية على ما بين اي من انها عدم الضوء
عما من شانه ان يستضيء على ما مر اي الشمس او عدم الضوء فحسب على ما مر اي الا ادر والعدميات
لا تستر شيئا ولا تحجبه عن الابصار والا لما كان من بعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير يرى
ذلك الجسم فيتعين ان يكون معدومة وهو ليس بشي لجواز ان يكون عدم الالوان كما انها شرط له
لان شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او بغيره فالضوء شرط رويته واللون لا بشرط وجوده
والا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف على وجود اللون لان المضاف غير قابل للضوء
وهو دور باطل لكونه توقف تقدم لا توقف معية كما في المتضايفين ولست الالوان الكيفيات
الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كاية ظهورها لا امر زائد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في
الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد في الظلمة ووجد في الشعاع فاللونية نفس الشعاع
فقال من ان نقول لهم اذا سلم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون
من الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض المنع لانا نسلم انها غير موجودة فيها بل غير مرئية
لا منتفا شرط الروية فان الشعاع شرط ظهور اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاثبات
لظهور اللون مع الشعاع او توقف الاشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه
اتحاد الحقايق والا لزم في كل لازمين وفي كل شرط ومشروط له ايضا ان نقول لا نسلم ان حقيقة
اللون ما ذكرتم فان ظهوره البصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهوره

وان قيل

وان قيل الظهور بالفعل لازم مبنو ونقول ان الشي قد يكون لونا ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضور
المحل او لاختلال الة البصر او لعدم القصد والحق ان ظهور اللون للبصر عند عدم المانع
ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا حصول لشي من الالوان في الظلمة اذ لا يرى فيها مع
ان الظلمة ليست مانعة لما عرفت وان لم يوجد كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا
لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاول من الوجه وهما يدل على ان الشعاع غير اللون اما بوجه عبارة
عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة او من سواد وبياض ونحوهما عبارة
عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كالشمس ونحوها من الكواكب وغيرها ليس نفس اللون وهو ظاهر
وكذلك الضوء اذا انعكس على بعض الاشياء السود الصقيلة كالسبج وهي خرزات سود فضرب
المثل في السواد فيغلب نورها والظهور متحقق بالضوء وان كان اللون على انه ليس مجرد الظهور
اي للبصر بل مع تخصيص اي بسواد وبياض فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض
النوعية الجنسية اي الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكر في النوعية اي من انها
لا تزيد على نفس السواد في الاعيان فيلزم في الاعيان ان السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول
فلا يكون ظهور البياض في الاعيان لا موجودا الا بياضا حتى ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا
او ليس كذلك اذ اوصف العاج في الشعاع والثلج في الظل يدرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا
من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج الذي في الظل فيدل على ان الابيضية
غير النورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا اذا وصف في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص
انور والاتم سوادا انقص نورا ومدل النص على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور
فان قيل الاتم بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما معارض وهو الدعي والتوازم
الزائد اما اذا عارضهما شي كما في ما نحن فيه من الظل الذي لا يخفى على فلا يلزم ولا ندعي وليتدل

ولما رضي الظل التام بياضا وسوادا امتازت الانورية عن الابيضية والاسودية واللونية من
النور والى هذا اشار بقوله وليس كذلك اي التمايز بين الانورية ومن الاسودية والابيضية
من الظلمة اي من جهة الظلمة وكونها سببا له لا باعتبار كونه في الظل وهو الخلو عنها فمن ذلك
التمايز واقع في الشعاع ايضا فانه اذا قيس السواد الاتم الى الشعاع والابيض الى الظل يصير
الاتم اي سواد الاتم انور مع بقاء اسوديته اي في السواد وكذا لو قيس الاتم بياضا الى الشعاع
يصير انور مع بقاء اسوديته في البياض ولما يعقل سبب السوادية والبياضية مع الانورية عاريا
عنها ودل على ان الابيضية والاسودية غير النورية واللون غير النور واما ان يكون الظهور اي
ظهور البياض للبصر بيانه اي في الخارج شيئا اخر غير السواد والبياض فيصح ما ذكرنا
ان الشعاع غير اللون وان لم يحصل اللون اي ظهوره لا وجوده دونه اي دون الشعاع لانه شرط
ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق وهذه المسئلة وليست هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون
من مهماتها اي في المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان
نفرها اذ لا مبنى عليها مسئلة مهمة فكونه ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب
المناظر منهم ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين ملاقي المبصرات فيحصل عند الملاقاة
الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع
عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال على الاعراض من محل الى اخر وان كان جسما
فان كان يتحرك بالارادة كان له نفس اي نفس الشعاع الذي على وجه [illegible]
مع التحقيق شيء من الاشياء ولا من المصنفات ولا من المتعصبات لانفصل الشعاع
الذي بارادتها لاستحالة ان يكون الارادة له والا لكان حيوانا ذا شعور [illegible] الادراك
له لان وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فلا يتحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات

ولكان

ولكان نفوذه من المنافذ التي لها لون كالخل والماورد والدهن اولى من نفوذه الى الزجاجات
الصافية فان ذلك كون النفوذ في المنافذ لمسامها اسهل من الزجاجات لصلابتها لكنه ليس كذلك فانا نبصر
في الزجاجات دون في المنافذ وليس كون المنافذ مشفافة لا تقبل الشعاع لانا فرضناها ملونة
وهذه فائدة تقييد المنافذ التي لها لون ولكان نفوذه في الطرف الاقصى من الزجاج لاكثر مسامه
اي مسام الطرف اكثر اي من مسام الزجاج والى شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة
كالثوابت مثلا مع بعد المسافة معا بل كان اي الابصار يختلف على نسبة المسافة لوصول
الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان الجرم اي جسم الشعاع
يتحرك دفعة الا الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك وينبسط اي
ينبسط دفعة على نصف كرة العالم يخرج من العين ثم الجسم الشعاعي مع كونه في غاية الصغر
والاستحالة كاستحالة غيره من الثواني الطاهرة ولهذا هذه كلها محالات والرد ليس الشعاع وانا
لم نتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهوره لانها يكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث
لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين
في [illegible] ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية لا بان يحصل الصورة
فيها لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شيء من البصر
الى المبصر كذلك ليست بدخول شيء من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة عند انتساب الصور الا
بحصول التقابل ويسمى قوة البصر بقبول ذلك وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرؤي
الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليدي العينين بل يتادى الشبح في العصبين المجوفين الى ملتقاهما
بواسطة الروح الذي فيها ومنه يحصل دونه ذلك الشيء ولكن يشترط توسط جرم مشفاف وهو
الذي لا يحجب وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري مجراها ودليل

الانطباع انما يجوز دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة تكتسب تلك الاضواء
والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى حمرة
مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كأنه ينظر اليهما وان نظر بعد الحمرة الى لون آخر
فانه يراه كأنه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين عاينهما البصر ان
الذات لا بد وان يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورة فوقع عليهم
اي ورد على اصحاب الانطباع اشكالات كلها ما اورده اصحاب الشعاع عليهم منها ان الجبل
اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة اي المنطبعة في الجليدية وللصورة اي المنطبعة
الجبل فان كان هذا المقدار اي العظم لها اي للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير في
حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما لان عظم المرئي
وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب البعض اي بعض اصحاب الانطباع عن هذا الاشكال
وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية كما ان
في الاجسام والجبل ايضا صورة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا في لا نهاية القسمة وقع
فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار الكبير فيها اي في الحدقة الصغيرة وهذا باطل فان الجبل
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين الا ان مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
بلا استقارب وكذا كل جزء نفرض في الجبل في القسمة على النسبة اكبر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار
الكبير على الصغير وهذا كما يتوهم في الجبل نسبة خردلة ويبحث الى قبول القسمة الى غير
النهاية وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اي بعض القائلين بالانطباع لا ان
الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم نبصر الجبل عظيما وذلك لان النفس تستدل
بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي على ان لها مقدار صورتها هذا الحكم يكون

مقداره

جزء مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز
ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير لها وآخر كبير هو سالك للصغير
اي شبح المبصر لكون المادة لها فانهم يقولون ان المقدار الذي يحصل اذا انطبع في الجليدية لا يجتمع
اي لا ينضم بعض اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد اي جزء واحد من الجليدية
فانه لو كان كذا لتفاوتت هذه المراتب اي مراتب اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق
امتداداته واجتماعها في اقل جزء من الجليدية واذ لا يجتمع بل نفرض لذلك الامتداد بكل جزء يعرض
جزءا لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة
الامتدادية فلا نتصور مشاهدة عظمه وان قل بطل لانا نشاهد عظمه وان زاد الصورة الامتدادية
على مقدار الجليدية وقد استوعب اجزاء الجليدية باجزائها فبها اجزاء والامتداد خرج عن حد الجليدية
اي الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه في الجليدية وهو بعض الجبل ولا يكون اي المقدار الزائد
على الجليدية في محل وهو محال ومن لطف تفطن لصعوبة تطبيع الشبح وهذه قاعدة لهم حد
فما يمكن الزيد عليه مستطرفة في قسم الانوار ان شاء الله تعالى قاعدة في حقيقة صور المرايا
والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالمرآة الصافية
يظهر منه مقابله شيء الاشباح والمثل الروحانية لشيء المقابل ان الصورة وفي اكثر النسخ
اعلم ان الصورة ليست في المرآة والا لما اختلفت رؤيتك لشيء فيها باختلاف مواضع نظرك
اليها اذ الثابتات في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتك لها باختلاف مواضع
نظرك اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك اي بيدك على وجه يرائي صادف من صورة
اصبعك ملتقى اصبعك في صورة الوجه اي المرئي في المرآة مسافة لا يبقى بها عمق المرآة
فعلمت الصورة فيها على ان الصورة لو كانت فيها لكانت في سطحها الظاهر اذ هو المصقول

منه وليس كذا اذ لو كان كذا لما صادف المسافة المذكورة اصلا ولبقي اي في الهواء
لانه خفيف لا يظهر فيه شيء ولا اتصال بهذا الهواء الذي نحن فيه وهو الكرة البخارية التي يحيط
سطحها على جميع جوانب الارض سبعة وعشرون فرسخا على ما حققه ابو ... عليه في مؤلفا
ته في علم المناظر كشف ولهذا يتصل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور النور
والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا في الهواء السخيف وهو
الخالي عن البخارات اعني فوق كرة البخار الذي لا يتصل النور والظلمة وكذلك لا يكون هناك ولا
في الافلاك نهار ولا ليل لكنا راينا الصورة مع امتناع كونها في ذلك الهواء فان قلت لا يلزم
من امتناع كونها في ذلك الهواء امتناع كونها في هذا الهواء للفرق الفارق قلت لا يجوز ان يكون
الصورة في الهواء مطلقا لا زدحام في الهواء ما هو اعظم منه كالسماء ولبقي اي في البصر
شيء من انها اكبر من الحدقة ولبقيت هي صورة نكت بعضها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى
وجهك او الى كل ما يرى في خلاف جهة المرآة كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع فانا قد
ابطلنا الشعاع وتقابل ان يقول مسلم انك ابطلت ان الابصار يكون بخروج الشعاع
عن البصر لكن لم يجوز ان يحدث في المرآة من مقابلة الشيء كيفية نورانية يبصر بها المرآة ويحدث
من تلك الكيفية فيما وضعه من المرآة كوضع الشيء منها كيفية اخرى شعاعية يبصر بها ذلك الشيء الى
استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما قبلها الا ان يعني
قلنا لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا النور بعينه
لا يبصر كما ان نور الشمس بعينه لا يستنار ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورية في مقابلها
المرآة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اقوى كما في الشمس
... انما يبصرها على الاول لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس ولبقيت هي

نفس

نفس صورة تراها بطريق آخر اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر
من وجهك كثيرا مع كونه بجميع الاعضاء والفم هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك وفي بعض
النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورته لاشك لما وجدتها كما رايت وجهك اصغر
مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهه وايضا لو كان انعكاس شعاع فكان ينعكس عن المرآة
الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه رؤي اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه
او ببعض كل عضو منه فاروي هيئة الوجه وكل اي هيئة كل الاعضاء تامة بل كان نرى ذلك
البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان نرى من كل عضو بعضه والتوالي باطلة فكذا
المقدم ولا يمكن ان نرى الرائي اصبعه وصورتها قال الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع
واتحد اي الشعاع اي من المرآة الى الاصبع ايضا سواء كان الاتحاد بامتزاج او اتصال وكانا صغيرة
شبحه براه وليس كذا لانا نرى الاصبع مع صورتها شبحه دفعة واحدة وان لم يتحد الشعاع المستقيم
المتصل بالمنعكس فهو ان تبرا خلاء وهو محال او ينفرد كل منهما بحصة من الابصار فيكون المرئي كل واحد
من الشعاعين كلما ويلزم منه ان يكون المرئي المشبه صورة واحدة لا صورتين او مثالا ويلزم
منه ان لا نراهما معا وان يكون المرئي واحدا واحدا الا على التعاقب فان قيل يجوز ان نراهما كالجوز بالنجم الم
وحينئذ يلزم ظهور الشيء لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشيء بعين واحدة لم يحصل عليه الا كما
رايناه شيئين وليس فليس وتقابل ان تقول يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصارية متصلة
وشبحه بابصار به متفرعة عليها وايضا لكان من يرى مثال الكواكب في الماء ووقع حركة شعاع
اي المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة الكواكب اي ورؤية صورته دفعة
فيقع حركة لا في زمان تسمى من الماء الى فلك الثوابت وهو محال واذ ثبت ان الصورة ليست في المرآة
ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجبهة الى المبصرات كنسبة المرآة اي الى الصور الظاهرة لان الجليدية

الصور مرآة للنفس بها تدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها المخيلة لمحال الصورة
التي فرض حصولها فيها اي في الجليدية كمحال صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست
فيها كذلك الصور التي يدرك النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عندها انما هو
كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان كان في صوب
الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرآة فتحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت
الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس اشراق حضوري
فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة ولكن عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع هذا في عالم الحس وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر غير الذي
في عالم الحس على ما ستطلع عليه في قسم الانوار ان شاء الله وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء
واشباحها ليست في الجليدية اراد ان يذكر ما يدل على استبعاد انطباعها فيها فقال ص
ثم ان البصر اذا احس باجرام على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل
شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورها عند هؤلاء وصور المسافات التي بينها
على سمت واحد اي في الجليدية فكيف تفي بها الجليدية واقطارها فسر الرؤية اي البصر وصور
المرآة والتخيل اي صور التخيل يأتي من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هنا تسهيل السبيل
فيما نحن بصدده اي بصدد ذكره وبيانه في قسم الانوار **حكومة في المسموعات** وهي
الاصوات والحروف ذهب المشاؤون الى انها سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء
وليس المراد من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء
من وقوع الشيء فيه واحداثه الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون و
التموج اسبابه قرع عنيف وهو القرع او قلع عنيف وهو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت

جسما

جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا في القلع اما القرع فانه يموج الهواء الى ان ينقلب عن
المسافة التي سلكها القارع الى جنبتيها بعنف شديد وكذا القلع وان فصل فيه الصوت الى جهتها
الى الموضع من الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انفصال الهواء عنهما بالتموج والشكل
الواقع هناك ولا جرم ان احساسنا بالصوت فيما جربناه وان جاز ان لا يكون مشروطا به موقوف
على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان من جعل
انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون الحاضرين ولانا اذا رأينا انسانا من البعد يضرب الفأس على الخشبة رأينا الضرب
قبل سماع الصوت ولولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية و
السماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي والمسافة التي
الراكد في تلك الصماخ تموجه وتشكل بشكله ويقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة كجلد على
الطبل فيحصل حينئذ يدركها السامعة وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يشعر
الاصوات لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم
تميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيئات ومنها الهيئات المسماة
بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل
تميزا في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت
هيئة يتميز بها عن صوت آخر مثله ولكن لا تميزا في المسموع لان هذه الامور ليست مسموعة اما الطول
والقصر فلانهما نفس الكم ثابت والكم ثابت خود ومع انه ذو لا شيء منهما مسموع بل كل منهما معقول
لا يتصور على ما قيل ثم الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلانه ليس بمسموع بل هو
معقول مدرك للنفس والمسموع هو الصوت الحاصل حينئذ ولان الصوت كيفية رتبهم الصوت في كيفية

مدرك الحاسة السمع بالذات هو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والمدة والثقل ونحو ذلك فانه
مدركه بتوسط الصوت لكن يحتاج ان يعلم ان الصوت العام بالهواء الخارج عن الصماخ يحتاج ان يكون سببا
الصوت الحاصل في الصوت العام بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الا حال وصوله الى الصماخ
لما ادرك جهته والثاني باطل لما تقدم مثله بهذا الاعلام من جانب الشامل قد شكل عليه بانا نسمع صوت
من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكيفية المخصوصة
الا بشكل المخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند نفوذه في الهواء ولذلك الجدار لكثافته حتى يتبين كيفية تلك
الحروف بعد خروجه من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه
فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة وحيث يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء
وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ
لو كان شرطا لما سمع الصوت من وراء جدار [illegible] لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر
الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن
الى ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها سمعا للمنفي المشروط
بنفسه وعن الثالث بان التجربة شهدت على ان الحائل كلما كانت مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما
كانت اكثر كان اقوى فلو عدمت المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا
الى ان الهواء اذا كان متشكلا بتقاطيع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف يمكن الهواء
لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش [illegible] بل لو كان تشكل بتقاطيعها فيها [illegible] ذلك
بسبب [illegible] بعض المجردات من العقول يوجد تلك المقاطع [illegible] زمانا والا لم [illegible]
تلك المقاطع ولم يكن [illegible] شرطا في حدوث حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع
ومن الهواء ان لا يكون تموج [illegible] لا [illegible] شرطا في حصول الصوت والحروف على كل حال بل مع

وجه

وجه مخصوص فكذلك اذا كان في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب مشروطة في هذا العالم
في عالم المثل المعلقة وكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والمراد ان الصوت كلي
لا يجوز ان يحصل بعض افراده بقرع والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون
يحصل بحصصه [illegible] فلما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا دونه ذكره [illegible] ومن قال بتشكل الهواء بتقاطيع الحروف
باطل اي لا مطلقا بصحة ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اي على الوجه الذي ذكره المشاؤون
في الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بتقاطيع الحروف حافظا لذلك الشكل الى ان
يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اي شكل الصوت والمقطعات حروفه وذلك لسرعة
سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام اي لا يحفظ الشكل والحال انه سريع الالتيام بعد
التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذي عند اذنه لا اضطرابه بريح ونحوها حتى
ان لا يسمع [illegible] لتشوش التموجات واختلافها والثاني باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة
التموجات والاضطراب بل الصوت نفسه يحرف الهواء اي الذي في طريقه ويخرقه [illegible] الى حين
يصل الى الصماخ باطل فهذا ان التشوش عند الاذن من الهواء لكنه لا يتبقى بعض قوة نفوذه [illegible]
الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد انقطاعهما على ما عرف
من حال من يعرف الناس على حسبه من بعده ولو كان داخلا في الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما ولاكن
النفس [illegible] الصوت دون تعقلهما والتعدم كما قال باطل والصوت لا تعرف شيء لانه بديهي التصور
لمن له حاسة السمع ويمتنع التصور في حق من لا سمع له وما يحتاج البحث الى هذا [illegible] ان يشير الى امتناع
التعريف الحقيقي بل كل محسوس بسيط ونحو ذلك يقال والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا
فان التعريفات لابد وان تنتهي الى معروفات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية انتهى واذا
اي تسلسل التعريفات وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى تنتهي اليه [illegible] جميع علومنا مستفاد من المحسوسات

فهي الفطرية التي لا تعريف لها وأما أن جميع علومنا متفرقة من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات
والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات فلأن الإنسان في مبدأ أمره خالية عن العلوم لكن
بواسطة إحساسه بالجزئيات المذكورة متنبه لأمور مشتركة منها ولأمور بها تخالف بعضها بعضا وبسبب
ذلك تحصل له علوم بحسب تصورات وتصديقات الأثري أنه أخذ المشترك الذاتي من جملة من الجزئيات
وسمّيه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما والمميز العرضي خاصة
وبهذا اتضح جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية أي الضرورية المستغنية عن التعريف وإن ليس
الوجود الذي هو أجلى منها مستغنيا عن التعريف لما يحتاط فيه أكثر مما في المحسوسات لما سبق الإشارة إليه
ولم تعد ذكره في الإلهيات ولا تقع الخلاف في المحسوسات من حيث إنها محسوسة أي سواد
أو صوت أو رائحة وإن كان تقع الخلاف في جهات أخرى ككونها بسيطة أو مركبة وعلى تقدير كونها
مركبة مما فيها جعلان جعل لماهيتها وجعل لتصورها أو ما جعل واحد إلى غير ذلك مما سيأتي الإشارة
إليه فضابط المحسوسات والمشاهدات بديهية لا جزو لها ولا شيء أظهر منها يعرف مركب بها
فحقيقة الصوت لا يعرف أصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فإنه
أي تعريف يعرف لا يحصل له حقيقة ذلك وكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح
لمن لا شم له ولا الكيفيات الأربع وهي في الملموسات لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس
في المحسوسات حاسة واحدة تعرف بمحسوس حاسة أخرى من حيث خصوصيتها إذ لا يمكن تعريف
الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر إذا كان له حاسة أخرى في محسوساتها تعرف خصوص
محسوس حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت وعلى
هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن
عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت مع بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير

وكا

وكان في الحس غير مركبة فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته أنه صوت فقط إذ لا تركيب
فيه حتى يقال إن حقيقته كذا وكذا وأما الكلام في سببه فذلك شيء آخر من أنه تقلع أو قرع
وأن الهواء شرط وأنه أي الهواء إذا لم يكن أي شرط على سبب حصول التقاطع فيه يكون
شرطا بالطريق الآخر وذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه في قسم الأنوار إن شاء الله العزيز **فصل الواحد**
من جميع الأوجه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا إلى الأجزاء الكمية ولا الحدية ولا
انقسام الكل إلى الجزئيات وهذا كالواجب لذاته لا يشف وأقسام الانقسام عشرة والواحد من
وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه أي من الوجه الذي هو به واحد وإن انقسم من غيره وذلك
كالنفس الإنسانية فإنها واحدة من حيث إنها لا تنقسم إلى الأجزاء الكمية وإن انقسمت إلى الأجزاء
الحدية وإلى الجزئيات وكالعقل فإنه واحد من حيث إنه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي
إلى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وإن انقسم إلى الأجزاء الحدية لتركبه من الجنس والفصل
بحسب الذهن وإن كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب فإنه واحد من حيث إنه لا يقبل انقسام الكلي
إلى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه وإن انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط
والسطح والجسم فإنه واحد بالاتصال لأنه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فإنه واحد
بالاجتماع وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع إن حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو
إما وضعي كالدرهم الواحد أو صناعي كالبيت الواحد أو طبيعي كالإنسان الواحد وإن لم يحصل
له جميع ما يمكن فهو الناقص أي في الواحدة فيكون كسرا أو قد فسر التام والناقص بغير ما لا حاجة
إلى ذكره فهذه كلها أقسام الواحد الحقيقي وأما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو أن يشترك اثنان
في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الشكل
مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى

الاشياء الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الكثرة اذا كان لها وحدة من جهة فجهة وحدتها
غير جهة كثرتها لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة فان كانت
مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان على مختلف الحقائق وبالنوع ان
كان على متفق الحقائق وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو
الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارض
لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم تكن عارضة ولا مقومة فكما في الملك والنفس
فان جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة ولا عارضة للنفس المحكوم عليها بالاتحاد بل النفس
والملك من اقسام الواحد الذي هو هو والحكم ظاهر باتحاد الاعتبار ثم هو ان الانسان مثلا
هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى
اقسام الحقيقي اشار بقوله فيحفظ بكثرة اي على الوجه الذي يجب ان يحفظ الواحد الحقيقي بقوله
الواحد هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله وتدرك
التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون منه ما ان لها صورة في العقل
نسبتها اليها سواء وفي بعض النسخ نسبتها اليها سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات
التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في النوع كقولنا الانسان والفرس واحد في الجنس الى اخر
الاشياء هذا اي المذكور في الفصل السابق من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي وبعضها الهي
وتحقيق بعض القواعد مما اوردناه هنا اي هو الذي اوردناه هنا اي في الاخر المنطق و
ولذلك قال وقد انتهى به القسم الاول في نور الانوار وحده لا يتنافى وانما قدم البحث عنها لان مقدمات
الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطئة لما نذكره ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم
الثاني قال **القسم الثاني في الانوار الالهية** اي جميعها على التفصيل الجمع المعرف من الكشوفي

اذ فيه

اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت تامة وهي الانوار المجردة المحضة كالعقول و
النفوس او عرضية وهي ما لا تقوم بذاتها بل تفتقر الى محل تقوم به سواء كان محلها الانوار المجردة
او الاجسام النيرة وتسمى الهيئة والنور العارض ونور الانوار اي الواجب لذاته ومبادي الوجود
من العقل المسمى بالاول الا الهيولى التي هي الجسم المطلق عنده وترتيبها اي ترتيب المبادي وفيه خمس
مقالات المقالة الاولى في النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط
فصل في بيان ان النور الذي عليه مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف
لكونه اظهر الاشياء اعلم ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ويعني به الجلي
في نفسه المظهر لغيره ولا شيء اي في الوجود اظهر من النور فلا شيء اغنى منه عن التعريف فالنور
هو الظهور وزيادة والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات عرضية
قائمة بغيرها جسمانية كانت او جسمانية ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلم
فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة
الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار **فصل** في تعريف الغني وانما قدم تعريفه
لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الفقير والغني الغني هو الذي لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره والفقير
ما يتوقف منه على غيره ذاته او كماله اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون
له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات المتمكنة في ذات الشيء كالشكل
والى ما يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات الكاملة الاضافية وهي كمالات الشيء في نفسه ومبادي
اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة كالمبدائية والى التقييد فالغني المطلق
هو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون غنيا من وجه دون وجه وهو ما لا يتوقف على غيره في شيء اصلا
في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير وجزء

واحترز بقوله ولا كمال عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم
من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلوله اما الاول فلانه اذا لم يبق شيء به موجود او بطل اضافته
الله اليه لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك
واما الثاني فلما مر ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم التغير والتغير هو الذي
يتوقف على غيره اي شيء من الاشياء وحاصل النفي راجع الى وجوب الوجود الذاتي اي حاصل النفي
الى الكمال في الوجود **فصل** في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر او
عرض وان النور العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن ماهيته المظلمة الشيء ينقسم الى نور وضوء في حقيقة
نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء والمراد بهما واحد ههنا اذ ليس اعني
به اي بالنور ههنا ما يكون مجازا كالذي اي كالنور الذي يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع
حاصله اي حاصل الواضح عند العقل في التحقيق الاخير الى هذا النور لان النور هو الظهور والواضح
عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى
نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سيقع اشارة البيان اول الكتاب
وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق اي هو الجوهر الجسماني
المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا لما انفكت عن
الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اي والى
غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية وهي المقولات التسع العرضية
ولما كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمي الجسم برزخا وقال
والبرزخ هو الجسم ويرسم اي الجسم بانه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة اي الحسية بانه هنا او
هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس والكواكب

بعد

بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو رأي الكل
من الحكماء وليس هي اي الظلمة من الاعدام التي شرط فيها الامكان على ما هو رأي المشائين من
ان الظلمة عبارة عن عدم النور فيما من شأنه ان يستنير لهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع تنوره
عليه بالشفيفية وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشيء كالسكون
الذي هو اسم للعدم المذكور فيما يمكن فيه ذلك ان يكون اسماء جميع السلوب كذلك وان تمسك بعرف كذبه
ان من كان سليم البصر وفتح البصر في الليلة الظلماء ولم ير شيئا سمي عنده مظلما جدارا كان او هواء
وغيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما شرط فيها الامكان فلهذا
فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اي فلكا غير مكوكب كان مظلما ولا تنقص الظلمة مع عدم امكان
النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم كما هو رأي الاقدمين
من الحكماء وليس البرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج في كونه مظلما الى شيء آخر اي غير عدم النور
من امكان او نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام التي اذا زال عنها النور صارت مظلمة جواهر غاسقة
اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة والبراهين تقوله تنفي من البرازخ
ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اي من الكواكب هذا التقسيم ومشاركتها اي البرازخ التي
لا يزول عنها النور في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فاذا فارقت بعض البرازخ
وهي التي لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي يزول عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لانها الاشرف
مقارنة لها باعتبار ما به الاشتراك نفس الجسمية والاقتران من النور زائد على الجسمية وقائم بها
فيكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل تقوم به وحامله جوهر غاسق اي مظلم من حيث الجسمية وان
كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لا نور له اذا النور وفارقه هو جوهر غاسق
العارض المحسوس ليس غنيا في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فقير لان كل مفتقر

الغير ممكن ووجوده اى وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق و الا لازمه و اطرد معه
ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا لزوال النور عن بعض الاجسام كيف اى
يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشئ اى والحال ان الشئ لا يوجب اشرف
من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر النفس اشرف من جوهر الغاسق والنور اشرف من الجوهر
الغاسق فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة واذا امتنع ان يكون
الجواهر الغاسقة مع قطع النظر عن هيآتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيآت الجواهر الغاسقة
الظلمانية المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة والى ذلك اشار بقوله وهيآتها اى وغير
هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر الهيآت الظلمانية وهى الجسمانية لا محالة
معلولة للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان يكون تلك الهيآت علة للنور ايضا وهى خفية
اى وبوجه آخر هو ان الهيآت الجسمانية الظلمانية خفية فى ذاتها كيف يوجب الظهور اخفى منها
من الانوار العارضة او شبهها اى والظهور ليس من شانه الخفاء ومن الانوار مع ان العلة افضل
من المعلول فينبغى ان يكون معطى الانوار اى العارضة للبرازخ اى الاجسام غير برزخ
اى غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل اى ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق فى هذا الحكم الذى
هو على الجميع اى جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية للزم
ان يكون الشئ علة لما هو اشرف منه وهذا باطل فهو اى المعطى للبرازخ انوارها امر خارج
عن البرازخ اى الاجسام والغواسق اى ماهياتها المظلمة وهو الجوهر العقلى على ما سيجئ
انشاء الله العزيز **فصل** فى بيان افتقار الجسم وهيآته النورية والظلمانية فى الوجود
الى النور المجرد الغواسق البرزخية اى الاجسام لها امور ظلمانية هى هيآت وعوارض كالاشكال
وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض وخصوصيات للمقادير فانهم

المقدار زائدا على البرزخ اى الجسم على ما عرفت الان له اى للمقدار تخصصها اى خصوصيات
متغيرة وفى اكثر النسخ متفردة به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التى تختلف بها البرازخ من الاشكال
وخصوصيات المقادير وتقاطيعها ليست للبرزخ بذاته والا اشتركت فيها البرازخ ولاتحدت
المقادير لها بذاته والا لاستوى الكل اى الكل البرازخ فيها اى فى الحدود وكانت الاجسام
تساوت المقادير وهو باطل فله اى للبرزخ ذلك اى تخصيصه وتفرده عن برزخ آخر
من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية
اى عن المؤثر لتوقف وجودها على البرزخ الذى هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت علة
بذاتها واجبة لافتقرت فى تحقق وجودها الى المخصصات من الهيآت الظلمانية وغيرها اى
من المخصص الخارجى لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيآت اى الظلمانية
لم يكن تكثرها لعدم المميز من الهيآت الفارقة اى بين برزخ وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام عن
الهيآت ولا الهيآت عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اى من الاجسام وهيآتها
بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس لقائل ان يقول ان الهيآت المميزة لوازم الماهية البرزخية
بعينها اذ لو كان كذا لما اختلف اى الهيآت فى البرزخ وقد اختلف فليست الماهية الجسمية
مقتضية للهيآت المميزة والحدس الحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من بعض
اولا اوليه بحسب الحقيقة والبرزخية الميتة اى لعلية بعض ومعلولية الآخر من العكس وستعلم
من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيآته الظلمانية والنورية لا يمكن
وجود شئ منها عن شئ اى منها على سبيل الدور لامتناع توقف شئ على ما يتوقف عليه فيوجد
بوجوده متقدم على وجوده ونفسه وهو محال اذا لم يكن عنه لذاتها لافتقار كل من البرزخ
والهيئة الى الآخر فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة نورية وظلمانية فيكون اى ذلك الغير

المشار اليه نورا مجردا بالذات ولا يمنع الانحصار بالهيولى والصورة الجسمية والنوعية اذ لا وجود
لشيء من الثلاثة عنده لانحصار غير الجوهر الغاسق والهيئات في النور المجرد عن المواد والجوهر الغاسق
وهو ما لا نور فيه جوهر ستر عقلي اي امر عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية
عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغني به عن المحل والغاسقية عدمي اي مفهوم عدمي اذ هو
انه لا نور فيه ولا يوجد اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث كذا اي من حيث هو جوهر وغاسق
لان الاول اعتبار عقلي والثاني عدمي بل هو اي الجوهر الغاسق انما يوجد في الاعيان مع الخصوصيات
من شكل ومقدار معينين ووضع واين وكذلك الى غير ذلك ضابط في ان النور المجرد لا يكون
مشارا اليه بالحس ولا يستلزم ذلك ولما علمت ان كل نور مشار اليه اي اشارة حسية وان
كانت بالعرض اذ المشار اليه كذلك بالذات هو الجسم فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب
والنيران ونحو ذلك وان كان نور محض اي غير عارض فلا يشار اليه اي اشارة
حسية بطريق عكس النقيض بل عقلية تصحيح العرفان ولا يحل جسما ولا يكون له جهة اصلا والا
كان مشارا اليه كذلك بل نورا عارضا والتقدير خلافه ضابط في بيان ان كل ما هو نور لنفسه
فهو نور مجرد واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه
وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام ليس نورا لنفسه لان المعنى
به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده
لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو المحل الذي قام به لاستحالة ان يكون نور النفس وهو قائم
بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا الضابط على هذا التفسير
لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولولا ما كان كذلك فالنور المحض المجرد نور لنفسه لقيامه
بذاتها وادراكه لها وكل نور لنفسه نور محض مجرد والا لكان نور النفس بل لغيره كما بين

فصل

فصل اجمالي في ان من يدرك ذاته كالنفس الناطقة مثلا نور مجرد وهو يستلزم تجرد نفوس جميع
الحيوانات لانهن ايضا لا تغفل عن ذواتهن كما لا نحن وبيانه ان يقول كل من كان له
ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق اي غير جوهر جسماني وظلماني لظهور ذاته عنده وعدم ظهور
الجواهر الغاسقة عند ذواتها وليس اي الذي لا يغفل عن ذاته هيئة ظلمانية في الغير
كالجسم مثلا اذ الهيئة النورية ايضا ليست نورا لذاتها لما تبين في الضابط الثاني فضلا
عن الظلمانية فهو اي الذي لا يغفل عن ذاته نور مجرد لا يشار اليه اي اشارة حسية لان
ما لا يكون جوهرا غاسقا ولا هيئة نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه
بالحس ولا ذي جهة ومكان والا لكان احدها وليس هو احدها **فصل تفصيلي** فيما ذكرناه
الشيخ لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد كالنفس مثلا المدرك في ذاتها لمثال الغير انها
في ذاتها كما في ادراكها حتى رجعت وقصد التفصيل بالدعوى قائلا هو ان الشيء الغائب بذاته
المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علمه اي
بذاته ان كان بمثال اي لذاته في ذاته ومثال الانانية على هذه النسخ المشهورة ومثال الانانية
على هذه نسخة كتبوه من نسخة معروضة على المصنف رضي الله عنه تعالى بها الشيخ وهذه النسخة تصحيح ولهذا
غير في كل النسخ الانانية حيث كانت الانانية ليس هي اي الانانية فان مثال الشيء هو الشيء
نفسه طابق او لم يطابق فهو اي مثال الانانية بالنسبة اليها اي الى الانانية هو لا هو غير
مع ان المدرك لنفسه الكل مغايرة هو واي نفسه بما هو وادراك مشير الى مثال انانيته اشار
اليه بهو فحينئذ اكان مثال الانانية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ الذي هو غير
الانانية لا الانانية والا كان المدرك انما هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية او الاخ
بعينه ادراك هو به اي ادراك شيء هو هو اي هو غير بلا ادراك شيء هو هي اي هو نفسها

وان يكون ادراكه في ادراكها اي ذات الانسانية بعينه ادراك غيرها وهو ممتنع لها وهو محال
لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ماهيته انانيته ويشير اليه بقوله اناه لا بمطابقة من
صورة ومثال كما يشير اليه بقوله فهو بخلاف الخارجيات اي بخلاف ادراك النفس للامور
الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال ومثاله ذلك
اي المثال وهو الامر الخارجي الذي هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو
لا ان احدهما هو دون الآخر ليلزم ما ذكره والثاني قوله وايضا ان كان اي علمه
بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشيء اذا علم ان
ما ادركه مثاله والمقدر خلافه وان علم ان مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال ليلزم
تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين
لدلالته على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بزائد على نفسه سواء كان مثالا او
غيره وهو قوله وكيف كان اي الشيء العالم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلا او نفسا
لا يتصور ان يعلم الشيء اي الشيء المذكور نفسه بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد
صورة ومثالا او صفات ان لم يمكن ان يستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له اي فان ذلك
الامر الزائد على نفس الشيء يكون صفة له فاذا حكم اي المدرك لذاته ان كل صفة زائدة على
ذاته كانت علما او غيره كالقدرة والارادة وغيرهما من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم
ذاته قبل جميع الصفات ودونها اي دون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم
الذات لاستحالة ان تجهل الذات وتعلم ان الامر الفلاني صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم
ذاته بالصفات الزائدة عليها المفروض علم الذات بها وان لا ينفك عن ذلك
لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة زائدة فلا يحتاج في ادراكه لذاته الى غير ذاته

الطاهره

الطاهرة لنفسها او لغيرها الغائبة عن نفسها صحت ان تكون ادراكها اي ادراك الذات وفي
بعض النسخ ادراكها لها لنفسها كما هي اي بنفس ذاتها من غير زائد عليها وان لا تنفك اي
ذلك فقط عن ذاتك وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء ولامتناع ادراك الكل بدون
جزءه وهو تنبيه في انك غيره كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة
تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها هي الاعضاء
الرئيسة لبقاء الشخص كما دل عليه المباحث الطبية فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو
كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلاثة وانما
قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان تقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون الحس
والحركة الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا توجب الترتيب
وجميع البرازخ والبيات الظاهرة والنور به ليست من المدرك منك والا بقيت عنه ادراك
لذاتك متحدا ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا بقيت
عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن وعن الاعضاء وكل ما نعم
ان نفس او جزءها واستمر شعورك بذاتك من غير عضو وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزءها
والا كان شعورها به وغير شعورها وهو محال والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اي ماهية الذوات
او نفسه عبارة عن سلب الموضوع او المحل كما يقال الجوهرية اما على التفسير الاول وكون الجوهر
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وهذا على الثاني والثاني فلان الوجود
امر اعتباري ونفي الموضوع او المحل سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري والسلبي شيئا
مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت الجوهرية بمعنى مجهول كما هو راي بعض المشائين
وادركت في ذاتك لا بامر زائد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الثابتة عندك لكونها مجهولة كل ذاتك

كما يقال الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
او لا في محل [illegible]
نفسها اي

ولا جزؤ ذلك لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد الا انت بما انت انه مدرك لذاته
وهو انائيتك وقيل اي وفي هذا المعنى شاركك كل من ادرك ذاته وانائيته وهو انه لا يجد
بعد التفتيش انه هو هو الاشياء مدركا لذاته الذي هو انائيته ولما بين ان ادراك الذات
نفسه بنفسه لا بامر زائد عليها والذي لا تجده انت بما انت الا شيء مدركا لذاته وهو انائيتك
واراد ان يبين ان ادراكك لانائيتك الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانائية التي
هي نفس النفس لا امر زائد عليها وان زاد الادراك عليها في مواضع الشيخ فيما تقدم وقال
فالمدركية اي الادراك للانائية اذن ليست بصفة ولا امر زائد اي على ذات المدرك كيف
كان اي المدرك ولما كان الشعور ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زائدة على الانائية
ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزؤها قال ولست اي المدركية جزء الانائية فيبقى
الجزء الآخر مجهولا حينئذ اذ لو كان اي الجزء الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا
ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها ولما اشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية
نفس الذات ان يكون هي انت بما انت لكنك الا اذ من ان الشعور غير زائد على المدركية
فبين من هذا الطريق ان السر لست زائدا ايضا على الشاعر اي المدرك لذاته اذ لو زاد
عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها فهو اي
الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو
نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط التالي ان كل نور لنفسه
فهو نور محض لان الظهور حقيقة النور والاظهار صفة قال وهو كذلك لا شيء اخرى التي هي
الظهار مع ذلك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية
فرع عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرض لها لكنه ان فرضت انها ذاتك اي حقيقة

موجودة

موجودة مدرك ذاتها متقدم ذاتها وفي اكثر النسخ مدرك نفسها على الادراك فيكون اي ذات
تلك الانائية مجهولة لان كل ما تقدم ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون الذات المدركة
لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته الا ما علمت من انه نفس الادراك
والظهور الروحاني لا شيء آخر معه الادراك وانما اردت ان يكون ظهور اي مطلب النور سواء كان
مجردا او عارضا وان كان سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا شرع في الانوار العارضة
وانما يعتبر تمييز المجرد عن العارض بعد هذا كما سنذكر ان المجرد نور لنفسه اي قائم بذاته والعارض
نور لغيره اي قائم به غيره كما ضابط فاعلم ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي
من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته
ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اخفى منه
لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك ما سواه بظهوره منه اعني انه يدرك لا
شراق نور العقل عليه فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا
فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس فكذا النفوس لا تدرك ذواتها ولا غيرها
من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا الكلام في الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة
القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس ظهورها ايضا زائدا
عليها بحسب كونها في نفسها حقيقة بل هي نفس الظهور المفتقر الى المحل والبراءة بقبوله والانوار
العارضة ايضا ليس ظهورها امرا زائدا عليها فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو حقيقتها
وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهر بشيء اخر اي
من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس فظهره للابصار
بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس اي الناظر من الحيوان لم يبطل

ولما كان المذكور في هذا الفصل من المباحث الحكمية اذ يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع
ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة واليه الحكمة ورد في الكتب الالهية كما جاء في
الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد
عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته تاله وفي كلام ارسطو من عرف
النفس معرفة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة اخرى ليه
لتفهيم وقال عبارة اخرى ليس لك ان تقول انما شيء عرض له الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا في
نفسه بل هو نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا
كون الشيء حقيقة وماهية اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم
الغيبة على تفسير الادراك بما ذكر من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون
ماهيتك لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي ماهية النفس فلم يبق الا الظهور والنورية
فكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته فالمدرك والمدرك
والادراك ومعنى واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا اي المذكور في هذا
الفصل احدى الطرائق اي في اثبات المطلوب وفي بعض النسخ احدى الطرق وفي نسخة
هذا اخر الطريق الاول ولعله لانه ذكر طريقة اخرى في اثبات هذا المطلوب حكومة
في ان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته او كونه نورا لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب
المشائين والغرض من فصل هذه الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال
وبرهنه اي على ما قلنا في ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطلسم مجردا عن البرزخ
وفي بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم يلزم الا ان يكون ظلمة لنفسه لا غير والنور اذا فرض مجردا
يكون نورا لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الظلم عندكم

ظاهر

ظاهر
لنفسه وهي عندكم العالم بالجزم من مذهب المشائين اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور ظلمة لنفسه
بحسب ولو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه مجردة عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي هي
شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها لتكون صفة بل هي تقتضيها فيكون ذاتا وهي مجردة عن
الهيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة اي في تفسيرهم الادراك بانه
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها اي بعد الهيولى اعني بالذات عن نفسها لامتناع
بعد الشيء عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غائبة عن
نفسها وان عني بعدم الغيبة اي في تفسير المذكور الشعور اي بالذات لم يصح اذ لو كان
كذلك لم يرجع الشعور الا المعارضات الى عدم الغيبة على ما يقول المشاؤون من ان ادراك المفارق
ذاته هو عدم غيبته عنه بل عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو نفس عدم الغيبة
بالشعور لكن الشعور فهم يرجع اليه عندهم والى نفي ما اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشيء
مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عني بعدم الغيبة الشعور صار التعريف
دوريا تعريفهم ادراك المفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور وهو واضح وان اخذ
نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل للهيئات فنسبتها الهيئات متعينة المادة اي عن ادراكها
نفسها لكونها غير مجردة فالمادة هي التي منعتها اي عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي
بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما الذي منعها واعترفوا اي والحال انهم اعترفوا وهذا اولى لكون
دليلا اخر غير ما تقدم بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي هي صورها او الصور اذ تختلف
فيشاركت ولست الهيولى في نفسها الا شيئا مطلقا او جوهرا اخذ قطع النظر عن المقادير
جميع الهيئات كما زعموا او الشيء في حد نفسه انهم يسلطون من الهيولى سيما ان جوهرتها هو بسبب الموضوع
عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر موجود لا في موضوع مع ان الوجود امر اعتباري والاستغنى

خارج عن ماهية الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيء مطلق مجرد عن المادة

فلم ما ادركت انها هذا التجرد عن الجواهر والاعراض لم ما ادركت الصور التي فيها على انها صفات

الجوهرية والشيئية وان امثالها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى

اللازم على رأيهم انه شيء ما او جوهر ما امر اعتقد واذا ذاك فيستحيل وجودها في الخارج فضلا عن

حلول الصورة فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل

ثم قال هولاء اي المشاؤون ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عين نفس

ماهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ لخصوص لها ماهيته هو

الجوهرية كما سبق وليس شيء اي في الوجود هو نفس الماهية المطلقة من حيث وفي بعض النسخ

بل اذا ثبت خصوص فيقال انه ماهية او موجودة والهيولى لا تعين بمعنى على شيء برأيهم الا ماهية

ما او وجود ما فمعارضها الى الصور ان كان البعض كونه موجودا فكان واجب الوجود كذا

لكونه موجودا تعالى الله عن ان يكون كذا واذا كان واجب الوجود متعين ذاته والاثبت وثبت

هذه البساطة اي المذكورة في الهيولى وهي انه موجود ما فكان يجب ان في الهيولى ان يعرف

ذاتها والاشياء لانها موجود بحسب بطلان هذه اللازم وبل ظاهر فثبت ان الذي مدرك ذاته

هو نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور لنفسه مدرك ذاته واذا فرض النور العارض مجردا

اي عن المواد وهي محله الذي عرض له كان ظاهرا انه لنفسه مثل نور المحض في حقيقته انه

الظاهر في نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقة حقيقة النور المفروض مجردا فان النور

واساس فان الذي فرض مجردا لما كان في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض

مجردا لانعكاس الهوية مما لا يخفى **فصل النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه** وهو النور المحض

لاشراقه في نفسه لا لغيره وظهوره لنفسه اي ادراكه لها وهذا الاعتضاد وا والى نور في نفسه وهو لغيره

وهو

وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره وهو محله فلا يكون نورا لنفسه اي ظاهرا لها

مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه

والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نورية فيه من حيث الجسمية فلا يكون

نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من انه يكون نورا في نفسه لا يكون

نورا لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره

والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها والحي هو الدراك الفعال والادراك

وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ينبع النور ظاهرا وهو الاشراق وهو فيض الذات وفي

بعض النسخ فانه فياض الذات بالذات وهي اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته المجرد عن الحوامل

حي وكل حي فهو نور محض والغاسق اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي ظاهرا لها

فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هذا خلف وان اقتضى البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي مظلوم

من حيث هو كذا اي من حيث هو جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه في الجسمية او الظلمة

ذلك اي الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا اذ خلو البرازخ والغواسق عن

الحيوة والعلم وان فرض الجوهر الغاسق حيوة وعلم كلية زائدة اي على ذاته حالة فيها كان على ما ليس من

ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو على مشاركه فيقتضيها وليس كذا ولان تلك الهيئة

ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة في ذاتها فلا ان لها وان كانت نورية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها

نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف كانت لا يكون حيا عالما واذ ذاك

فيستحيل بصيرورة الجسم الجمادي بسبب شيء حيا ولا عالما حيا وعالما والنص لا شك ان الهيئة ليست

ظاهرة لنفسها كما سبق من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورانية لا يكون نورا لنفسها لان وجودها لغيرها

وليست ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه

ظهوره في نفسه اذ ظهور الشيء لشيء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه
اي شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه
فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته على ما شهد به الفطرة الصحيحة فما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه
ولا الهيئة اي ظاهرا لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اي من البرزخ
والهيئة ظاهر لنفسه اي مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذي هو محلها
لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه فانه لا يحصل من شيئين شيء قائم بنفسه اذا كان لا وجود
كل منهما لذاته لان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اي بنفسه هو البرزخ اذ لا دخل
العرض في قيام الجوهر بنفسه لهذا تبقى الجوهرية بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسود
فان كان شيء مدركا منهما لذاته فلا يكون اي ذلك المدرك الا ما له ذاته منهما اي الا الذي
يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي ذاته لغيره وهو الهيئة كيف كان يمتنع ان يدرك
ذاتها لعله فلا يبقى فالمدرك الآخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس بهيئة في الغير فيكون ذاته لذاته
النفس فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات فيه خصه ليست للاخرى فان ذات احدهما له وذات
الآخر لآخر لا شيء واحد له ذات واحدة فيمتنع به كونهما ذاتين كما ذكرنا وقد ثبت انه اي
البرزخ غير ظاهر في نفسه لكونه ظلمة واذا لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون مدركا لها ولغيرها وهو
المطلوب ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا لكونه من العلوم
الشريفة والمسائل المهمة نقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء بغيره كالنور العارض للمحل
كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي الجسم للابصار وكالنور العارض للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام
واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره بغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته
اي ادراكه لها واذا كان شيء اظهر لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه اي مدركا

لها

لها حتى يظهر عنده اثره فان ظهور الشيء لشيء فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذ تقرر هذا فنقول
لا يجوز ان يكون ما يظهر الشيء لنفسه ذلك الشيء على ان يصير اي ذلك المظهر الشيء ظاهرا
لنفسه اي مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه اخفاء النفس على نفسه
فلا يظهر نفسه لنفسه شيء اذا كان يستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه
قبل ذلك اي قبل اظهار غيره نفسه لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهره عند
نفسه شيء مما مر في هذا الايضاح وكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى وقال ونقول
من طريق آخر لو ظهر اي البرزخ الخفي في نفسه على نفسه لنفسه عند نفسه شيء بحيث ان ذلك
الظهوره النور الذي يوجب نفسه ظهوره دون غيره من الهيئات الظلمانية وكان كل برزخ
يستند ظاهرا لنفسه اي مدركا لها فكان يجب وليس كذا او اي خصوص يوجد في بعض البرازخ
ببرزخ بهيئات ظلمانية اي بسببها لا توجب ان يظهر نور عند نفسه اي لا توجب ذلك الخصوص
ان يظهر البرزخ عند نفسه نورا لان الخصوص النوري لما لم يوجب ذلك فالظلماني بطريق الاولى
لان الظلماني لو اوجب ذلك لاوجبه النوري بطريق الاولى وقد مر انه لا يوجبه وتقرير من جهة
اخرى ان ما ظهر نفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ولا جوهر غاسق لان ظهور الشيء لنفسه يقتضي
ان يكون نورا في نفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا ولا بنفسه لا يكون هيئة لغيره
والظاهر لنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فيكون نقيضا الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون
ظاهرا لنفسه اي مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا
دريت انك في نفسك نور مجرد اي عن المادة مدرك لذاتك ولغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ
فاذا كان من النور الجوهري الحي الفعال يقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى
ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود

ويمتنع ان يظهر النور لمن لا يكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم حساس كما تتوهمه الاتباع
الادراك اي الجبوة واتباعهم ممن لا ادراك له **فصل** في ان اختلاف الانوار المجردة العقلية
هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد
لما كان يكون البعض علة لبعض اولى من العكس لاستوائها في الحقيقة النورية واذا كان كذلك
فتخصص البعض بعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال والجواب عنه بان ذلك
انما كان يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود وهي الكمال والنقص اما مع اختلافها في
مراتب الوجود فلا لجواز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقص الآخر المعلولية في النور
التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم
المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول
وقال النور كله اي سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال والنقص وبما
خارج اي عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما
ذهب اليه المشاؤون كان مركبا من اجزاء وانقسم الى اجزاء الثالث بقوله فان اي فان النور ان كان
له جزءان وكل واحد غير نور في نفسه كان اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما
هذا والآخر ذاك فالمجموع اي المركب من الجزئين الذين هما جسمان مظلمان او هيئتان مظلمتان او احدهما
جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من تركب ما ليس بنور وان كان
احدهما نورا والآخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور
مما ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا واذا كان كذلك فلا يكون الآخر جزءا
وقد فرض كذلك هذا خلف وان كان كل واحد من الجزئين نورا ولا تختلف الحقيقة النورية وانما
لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال والنقص

ويجري

ويجري مجرى اسمائها ما تفارق به بعض الانوار بعضا وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله
تعالى **فصل من طريق آخر** نقول الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا تختلف حقيقتها
والا ان اختلفت حقائقها كان كل نور مجرد فيه امر غير نوريته التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيره
الذي به تميز بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلك الغير الذي هو ليس بنور
واما ان يكون هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قائم بذاته فان كان
هو هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لكونها عرضا له لا تدخل فيه لانه
تحقق ماهيته مستقلة والعقل يمكن حصولها في حينه واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف الا
اختلف فيهما بما هو خارج عنه وان كان النور المجرد هيئة فيه اي ذلك الغير الظلماني فليس اي
المفروض انه نور مجرد بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فهيئته نور عارض وقد فرض نورا مجردا
هو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الآخر ولا المشترك فيه محلا وليس
برزخ ليمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر فالانوار المجردة اي عن المواد الجسمانية نفوسا
كانت او عقولا غير مختلفة الحقائق ايضاح آخر لان الانوار المجردة لا تختلف بالحقيقة على
ما شعرته سابق الكلام بل قيل ان العقول مدركة ذواتها اذا تبين اي من الابحاث السالفة
ان انانيتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقائق
فيجب ان يكون الكل اي كل الانوار المجردة عقولا كانت او نفوسا مدركة لذاتها اذ ما يجب
على شيء كالنفس الناطقة يجب على مشاركه في الحقيقة كالعقل هذا اي المذكور هنا في الاثبات
طريق آخر اي في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت مما سبق اولا معنى
الفصل بالتفصيل من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه
احدها هذا والآخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس قاعدة

فی بیان ان الموجدات البرازخ وهیئاتها مدرک لذاته فلما کان واجب جمیع البرازخ نورا
وجوده نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ المیت لا یوجد البرزخ والهیئات الجسمیة نوریة
کانت او ظلمانیة لقصوره عن رتبته لانه دلالة اقتداره الی القیام بغیره یجب ان یکون الموجد لجمیع
الاجسام البرزخیة نورا مجردا فهو حی مدرک لذاته لانه نور لنفسه فصل فی اثبات الواجب
لذاته ووحدانیته وبراءته عن الصفات النقص وامتناع العدم علیه واستدل علی الاول بقوله
النور المجرد اذا کان فاقرا فی ماهیته ای محتاجا فاحتیاجه لا یکون الی الجوهر الغاسق المیت
اذ لا یصح هو ان یوجد اشرف واتم منه لا فی جهة لتوقف الایجاد علی الحیوة ولا حیاة للغاسق
المیت سلمنا عدم توقفه علیها لکن لا یمکن ان یوجد اشرف منه لشهادة العقل بصریح ان الحکماء
من المعلول واتم منه لا بالعکس سلمنا انه یمکن ان یوجد اشرف منه ولکن یستحیل ان یوجده لا فی جهة
لان المعلول ذی الجهة یکون ذا جهة بالضرورة والی هذا اشار بقوله وانی یفید الغاسق النور ای
کیف یفیده مع ان النور اشرف ولیس فی جهة والغاسق اخس وفی جهة فان کان النور المجرد فاقرا
فی تحققه فالی نور قائم ای یکون افتقاره ویکون تعقبه هذا النور المفتقر الیه الی نور آخر مجرد قائم
بذاته لا تترتب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الی غیر النهایة لما عرفت من البرهان الموجب للنهایة
فی المترتبات المجتمعة فیجب ان تنتهی الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهیئاتها الی نور
ای المجرد عن جمیع المواد قائم بذاته لیس وراءه نور وهو نور الانوار لان جمیعها منه والنور المحیط
ای بجمیع الانوار لشدة ظهوره وکمال اشراقه وبعوده فیها للطفه والنور القیوم لان قیام الجمیع به
والنور المقدس ای المنزه عن جمیع صفات النقص حتی الامکان والنور الاعظم الاعلی اذ لا اعظم
ولا اعلی منه وهو النور القهار ای بجمیع الانوار لشدة اشراقه وقوته وهو لمعان نوره العقل القدسی قدس سره
وقوته اذ سایر الانوار المجردة العقلیة اشعة ضعیفة من لمعات اشراق شمسه وهو کالشمس لمعان غیره

منقصة

منقصة عنه بل محوه وهو غایة الاتحاد وقهره یمحو نور الکواکب اشعتها فی النهار بنور الشمس وشعاعها
والنور الاعظم العالی یشتمل علی الکل ضرورة اشتمال النور الاشد واحاطته بالاضعف کاحاطة نور الشمس
بنور الکواکب فیصیر الانوار کأنها جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فیها ولا تباین منها ولشدة
نوریتها وقوة اشراقاتها وافراط ظهورها تختفی عنها الحواس وتنبو عنها القوی فلا یدرکها الابصار
ولا تحول فیها الخیال ولا تسعه فیها الاوهام ولهذا لا سبیل الی ادراکها الا بالبرهان ولما فرغ من اثبات
الواجب اراد ان یشرع فی اثبات وحدانیته فقدم علیه مقدمة وهی قوله وهو الغنی المطلق اذ لیس وراءه
شیء ای من مراتب العلیة یفتقر الیه فلا یکون غنیا مطلقا وهو الذی لا یفتقر فی ذاته ولا فی کماله
الی غیره علی الاطلاق ولذلک فسر الغنی المطلق لانه لا یکون غنیا من وجه فقیرا من آخر ولانه کل
الی الغنی اولا یعنی من لا یفتقر الیه فلو استغنی شیء عن الغنی ای غنی عنه ما هو الاول لکان عادم کمال
ومفتقرا الی غیره فی تحصیل ذلک الکمال وعلی هذا لا یکون غنیا مطلقا واذا ثبت ان الغنی المطلق
لا یستغنی عنه شیء والا لا یکون غنیا مطلقا فلو وجد غنیان مطلقان لم یکونا غنیین کذلک سواء استغنی
کل واحد منهما عن الآخر او لا ولما لا یخفی علی الفطن وهذه المقدمة وان امکن الاستدلال بها علی الوحدانیة
کما ذکرنا لکن المص لم یستدل بها علی هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله ولا یتصور وجود نورین مجردین
غنیین لانهما لا یختلفان فی الحقیقة لما مضی من ان الانوار غیر مختلفة فی الحقائق ولا یمتاز احدهما
عن الآخر بنفس ما اشترکا فیه ای من الحقیقة النوریة لان ما به الامتیاز مغایر لما به الاشتراک
ولا بامر فرض انه لازم لحقیقته ای النوریة اذ یشترکان فیه لاشتراکهما فی الحقیقة التی هی ملزوم
ذلک الامر ولا بعارض غریب کان ظلمانیا او نورانیا فان وراءهما مخصص لکونهما غنیین
مطلقین فلیس وراءهما مخصص احدهما او کلیهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فلیکن قبل التخصص
وفی بعض النسخ المخصص متعینا لا بالمخصص وهو محال لاستحالة التمیز والاثنینیة بدون المخصص

وهو المراد من قوله ولا تبصره الأعين والأنفس المحتجبة لمنع الوجود به لنسبة إلى الغني المطلق

فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الأنوار والنور الأعظم الأقهر الذي هو نفس الظهور العقلي كالشمس

عالم العقل وما دونه من الأشعة الطائرة عن إشراقه وأشعة الأشعة إلى ما لا يتعدى إلى أن ينتهي

الظهور إلى ظهور الأجسام ومياتها التي هي أكثف الأشعة الظهورية تحتاج إليه ولتبه وجوده ولا

ند الشيء هو المثل المساوي له من جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقته نوعية وليس في

الوجود إلا واجب واحد **فلا ند له ولا مثل له** وهو القاهر لكل شيء لشدة ظهوره وكمال نوريته

ولا قهره ولا افتقاره شيء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه إذ منه بدو كل شيء وإليه أوبه كل

ولا يحكم على نور الأنوار العدم فإنه لو كان يمكن العدم لكان يمكن الوجود ولا بد لمن يرجح

وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت أي في قاعدة

الفصل الثالث من القاعدة الثالثة من القسم الأول **له مرجح** أي مرجح لتحققه مرجح آخر

لم يكن أي نور الأنوار غنياً مطلقاً لافتقاره في ذاته إلى غيره فيحتاج الغني المطلق هو نور الأنوار

المنتهى إليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه والضابط طريق آخر

سبق إذ لا يمكن العدم على نور الأنوار إذ لو جاز عليه لكان عدمه إما لذاته أو لبطلان الوجود

مدخل في وجوده كالشروط أو لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالشروط أو لحصول ما لعدمه مدخل

في وجوده كالموانع والأول باطل لأنه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة المعلول للعلة

الثاني وإليه أشار بقوله الشيء لا يقتضي عدم نفسه وإلا لما تحقق وكذا الثاني لأنه واحد في

الذات من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته وإلا لما كان غنياً وإذ لا شرط له فلا يتصور عليه

العدم لسبب انتفاء شرط وإليه أشار بقوله ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته وكذا

الثالث لأن ما سواه تابع له لاحتياج الكل إليه لكونه واجباً وغنياً فلا موضوع له ولا مساوي

في القوة

ممانع له فلا ضد له على اصطلاح الحكماء لتوقفه على الموضوع لأن الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان

المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح العامة لأن الضد عندهم هو

المساوي في القوة الممانع وإليه أشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال وإذ لا شرط

له ولا ضد له فلا مبطل له لأن المبطل إما فقد الشرط أو وجود المانع وقد انتفيا فهو صمد

دائم لقيامه بذاته أزلاً وأبداً وقيام جميع الموجودات به ولا يحل نور الأنوار هيئة نورية

كانت أو ظلمانية ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه أي من الصفات الحقيقية دون الإضافية والسلبية

والاعتبارية إما إجمالاً فلأن الصفة الظلمانية لو كانت فيه أي حالة في ذاته للزم أن يكون

له في حقيقته نفسه جهة ظلمانية توجبها أي تقتضي الحلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية في ذاته فيتركب

أي نور الأنوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض والمقدر خلافه هذا خلف والهيئة

النورية لا يكون إلا حاصلاً وإذا بها نوراً **فنور الأنوار إن استنار بهيئة** فيكون ذاته بالغير

مستنيرة بالنور العارض الذي أوجبه هو بنفسه إذ ليس فوقه موجب فيه هيئة نورية وهو

محال وهذا ظاهر غني عن الشرح **إجمال آخر** في أن الهيئة النورية لا تحل في ذاته هو أن المنير

النور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور فيكون في ذاته أي ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية

النور من ذاته أي ذات المستنير وهو نور الأنوار وذلك ممتنع إذ لا أنور من نور الأنوار **طريق آخر**

تفصيلي في أن نور الأنوار ليس له صفة ولا صفة متقررة في ذاته لأن تلك الصفة لا تكون

واجبة إذ لا واجبين في الوجود ولا معلولة لواجب فإن ذلك بعيد ولا ممكن إلا لكان الواجب منفعلاً

عن معلوله لأنها إنك الممكنات في سلسلة الحاجة إليه وهو من الآثار بل يكون ممكناً ومعلولاً لذات

نور الأنوار والظهور بطلان الأقسام الثلاثة الأول لم يتعرض لها المص وتعرض للرابع فقال

هو أن النور الأنوار لو أوجب لنفسه هيئة لتعلق وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول إما لأن الفعل

الفاعل قد يكون في غيره وقبول القابل لا يكون في غيره وايضا لان الفاعل قد يكون علة لمفعول
واحد بل لا يكون علة الا لمفعول واحد ومع ان من الكل اشياء ان جهة الفعل غير جهة القبول فلو كان
جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت الجهتان واحدة ولما صارت الا مستحيلا لاستحالة صيرورة
شيء غير ذي جزئين وغيره بل لتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الا تبينه فاما ان يبقى هو وحده
غيره ثم صارا هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة
لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل لكان كل فاعل
قابلا وعلى اي فاعلا لا قابل وكل فاعل لا قابل فاعلا اي فاعلا لا فعل بنفس الفعل من غير احتياج
الى شيء آخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول لوجدان فعل الفاعل
في غيره واعلم ان المختص حيث تعدد ما في موضع فلا يصيران واحدا ابدا الا انهما ان انقسما
وان لم يبق احدهما او كلاهما فلا اتحاد وهذا الخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا بالاتصال او
امتزاج كالماء والماء واللبن او تبدل احد جزئي شيء وبقاء الآخر فيصير شيئا آخر كالماء يصير
هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار على هذا التقدير جهة تقتضي الفعل
وجهة تقتضي القبول وهما اي الجهتان اما ان يكونا داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احديهما
داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط خارجة فالمقتضي لهما اما غير ذاته او ذاته
وهو محال لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له وهو ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته
فاعلة لشيء رجح وقابلة وان يكون ذلك يحتمل على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام اليهما
فرضتا خارجتين او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهي
الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف ولما نفى الجهتين عن الواجب لذاته
بطريق المشائين اراد ان ينفيهما عنه بطريق آخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحدة منهما

نورا

نورا محضا اذ لا نورين محضين لما عرفت من ان لا نورين محضين في الوجود ولا احدهما نور محض و
الآخر نور قهر لان القهر ان كان بينه فيه فيعود الكلام اي السابق اليه من ان علته اما ذات
او غيرها وهما محالان وان لم يكن بينه فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع
للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والآخر فيه ظلمة لانه يعود هذا الكلام بعينه
من ان نقصها ليس الذات او غيرها اي الآخر ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا
فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار لانه كالموجود
المفتقر المستقل هذا خلف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه اي من جميع المواد والامزجة و
الهيآت والصفات لا ينضم اليه شيء من الهيآت وان كانت غير ذاتية وكلا اعتبار بها وكان
في الوجود انور منه كان الخير افضل من المستغنى لانه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق
الذي لا يخصص بشيء من الاشياء وما عداه فهو من لمعات انواره ومستمد من اشراقاته ولا يحصل ان
يكون له شيء منه كانه جنس الاشياء او اجناس وانواع وكلها ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى
كونه ظاهرا لذاته وهو النور بنفسه المحضة التي لا يكون ظهورها لغيرها بل يكون ظهورها بذاتها
لذاتها فنور الانوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه ان
كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته فهو علمه وحياته لا يعقل ان يزيد على نفس الذات اعلم
ان الذي نفى عن الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية
اما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من الهيآت العوالي ولا يجوز عليه منها غيرها
لانها غير مستقرة في ذوات الاشياء ولا تغير بتغيرها في الذات المحضة شيء يتعلق بفعل و
انفعال ومثاله في الواجب مبدئيته والعقير والمبدعية وعدم تقررها في الذات متبدل
ما على يمينك اذا شمالك وما في يمينك ذاتك الى غيره من ذاتك من غير ان تتغير في ذاتك فلا يحتاج

وبغيرها الى قبول وبغيرية ذات الشيء المضاف فلا يستلزم برهان نفي اتصاف الواجب بالصفات
الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي هي الكم والكيف والحركة اذا اتصف
الواجب بشيء منها لزم من اتصافه بشيء من المحالات المذكورة فالصفات اضافية واما
يصح عليه بعض الاضافات فلا صفة غيرها الا اضافة لكن صفة حقيقية هي في نفسها كيفية او كونها
وتعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات
كلها فان الصفة الحقيقية لا تجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين
يلزم ما ذكر في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالتقدس
والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية فان هذه كلها امور سلوب بعوارض كالتقدس وسلوب واما
لتفسير كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان لكونه تعالى ثابتا وحقيقة
كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه
بل يجب له وحاصل ان علمه يتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف
حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية
ونحوها والسلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب
الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الحجرية والجمادية عن الانسان ان
كانت السلوب لا تكثر على كل حال وهذا انما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجده في
كلام غيره **المقالة الثانية في ترتيب الوجود** وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات
الوجود وفي بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول **فصل**
في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من
معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك بترتيبات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات

والعوامل

والعوامل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه تنبيه ما والتنبيه انما يتوقف فيه
من يتعقل حق تعقل الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور
من الظلمات كما كان اي ذلك الغير جوهرا اي جوهر الظلمات او هيئة والمعنى انه لا يجوز ان
يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء
الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء
غير جهة ذاك فانا نعلم بديهة ان الاثنين اذا ثبت نسبتهما الى موجود ما وجب تساويهما
في جميع ما لها فما كانت يكون نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا تقتضي ان يكون
واحدا من النقيضين ليس كذلك فالكون واحدا منهما غير الآخر وحينئذ انما يتكثر اقتضاءان لتكثر ذاته
وجهة اقتضاء وبارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل عن الشيء الواحد مع تكثر الجهات فيما كيف
من لا جهة فيه اصلا واذا كان كذلك فلابد من جهتين في ذاته ليقتضي وحينئذ ان يكون اثنتين لا
له او متقومتين او الواحدة منها متقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركيب ذات الواحد
الحقيقي اما على الثانية والثالثة فواضح واما على الاول فيعود الكلام الى اللازمين انهما كيف صدرا
عن الواحد الحقيقي الا من جهتين مختلفتين ايضا فاما ان تتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال
كما علمت او تنتهي الى جهتين هما من مقوماته فذاته اي ذات نور الانوار الذي هو الواحد الحقيقي
فتصير مركبة مما يوجب النور ومما يوجب الظلمة وقد تبين لك استحالته لكونه ذاتا بسيطة لا تركيب فيها
بوجه ما اصلا واذا استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بل بواسطة نور لان الممكن الاخس لا يوجد
الا والممكن الاشرف قد وجد اولا كما سيجيء تحقيقه في هذه المقالة لما ضرب عن هذا الدليل
مشيرا الى دليل آخر اعم منه ولا من الاول بقوله بل الظلمات لا يحصل منه اي من نور الانوار
بغير واسطة واذا كان كذلك فيستحيل ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان

اشار الى دليل آخر فقوله وايضا النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا يقتضى غير النور على ما يشهد به
الفطرة الصحيحة فيمتنع ان يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمة كما ذكرنا ولما كان المطلوب
هو امتناع صدور شيئين منه مطلقا ودل الاول على امتناع صدور النور والظلمة والثانى
على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين اخذ يستدل على امتناع صدور النورين بقوله
ولا يحصل منه اى من نور الانوار نوران فان احدهما غير الآخر اذ لو كان عينه لما كان الصادر
شيئين بل شيئا واحدا فيقتضى احدهما ليس يقتضى الآخر ولان اختلاف الاقتضاءين دال
على اختلاف المقتضى كما سبق تقريره فيجب ان يحصل فى المنفعل ان كان من عوارضها والكلام
حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع التسلسل فيه اى فى نور الانوار جهتان فيوجب
كونه البسيط اى فى الموجودات وهذا اى هذا البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل شيئين
منه كيف كانا اى سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام
مجملا مشعرا انه منع كونه كما فيه نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما
غير الآخر قال وفى التفصيل نقول لا بد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا
باختلاف اما بالحقيقة او بالماهية او بالعوارض او بالكمال والنقص او بعرضى غير مشترك بينهما اذ لو اشتركا
من جميع الوجوه لم يكن منهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا ان يشتركا فى شئ كالجوهرية
او العرضية او النورية او غير ما ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق والاشتراك منهما بان نقول
ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران فى الحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى فيلزم جهتان
فى ذاته لما مر غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان بما مثله بالشئ الواحد
تسلب عنه اشياء كثيرة كما لو ان الذى ليس بحجر ولا بشجر والمفهوم من احد السلبين غير
المفهوم من الآخر وعلى هذا ايكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يحمل الا واحد

ولا

ولا يوصف الا الواحد والجواب ان سلب الشئ عن الشئ وقبول الشئ للشئ واتصاف الشئ
بالشئ امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول
والموصوف ولا ينتقض به ابطال الصدور لتحقق الايجاد فى ما صدر عنه اذ المعنى بالصدور
هاهنا المعنى الاضافى بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة **فصل** فى بيان ان
اول صادر عن نور الانوار نور مجرد واحد فان فرض وجود ظلمة اى من نور الانوار فلا يحصل
منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرة فهى
فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد غيرها من
الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات
تتوقف على الانوار كما سيبين فى قاعدة الامكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر اول
ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لم يتصور ان يحصل به على وحدته كثرة وفى بعض
النسخ كثير ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق اى جوهر مظلم او هيئة اى عرض مظلم ولا نوران
وفى بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف على
كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض
الاوائل بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات اى ما عداه معلول له وعند المشائين بالعقل
الكل لانه عقل كل العالم واما المشهور فهو العقل الموجد للفلك الاقصى الذى يحيط
بجرمه جرم الكل وبحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الواقعة تحت
جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمتاز اى هذا النور المجرد عن نور الانوار
بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الانوار فيتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد

وكيفية استمراره المحال فلا حاجة الى تكراره بهذا مع ما مر من ان الانوار سيما المجردة غير
مختلفة الحقايق وانما هي نوع واحد لا يتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في
الحقيقة الى زيادة في الذات الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التمييز الفصلي والعرضي
فاذا التميز بين نور الانوار وبين نوره الاول الذى حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما
ان في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في النور الشمسي
وشعاعها فالانوار المجردة حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر
كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو ضعيف في رتبته واشراقاته واقل كمالا بالنسبة
الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار غير المتناهي كمالا واشراقا
بخلاف النور الذى هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار
العقلية وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المستفيدة التى لا لون لها ولا نور الى نور
الشمس والانوار العارضة اى الاجسام قد تختلف كمالها وضعفها بسبب القابل فان اتحد
القابل واستعداده اى قبول الانوار العرضية كحايط واحد تقبل النور من الشمس والسراج
فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده تقبلها لكن ما تقبله من الشمس اكمل مما تقبله من
السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس بقدره او كارض تقبل النور من الشمس
والسراج او ما ينعكس من الزجاج على الارض اى على تلك الارض من شعاع الشمس ولو
تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط تقبل النور من الشمس ومن السراج او ما ينعكس على من
الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله ومن الارض
بمعنى الحايط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تغيير الارض الى الحايط وليس بعيد بخلاف التقدير
والاول فان فيه بعد الكثرة الاضمار فيه على الاخفى تقبل من الشمس ام منها تنعكس عليها من

الزجاج

الزجاج او ما تقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص فيهما ليس لاختلاف
المستفيد من جهة لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون القابل واحدا وتختلف كمال الشعاع
ونقصانه بسبب القابل كما تقع من شعاع الشمس على البلور والزجاج وهو الظاهر والاسود فاني
حوب والارض فان الذى تقبل البلور والزجاج مثلا اتم اى مما تقبله الارض من شعاعها
والنور المجرد اى عن المواد المحال لا قابل له تقبله بذاته ولجوهريته فما وراء نور الانوار
اى من الانوار المجردة كماله ونقصه يكون بسبب مبدعه فاعله كما تحقق ان يكون بسبب قابل اذ لا
قابل له كما مر وهو علة كماله وكل ما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور
المحض الذى لا تشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا تخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس
من وراءه شيء فيفتقر اليه بل هو المبدأ والنهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور
الانوار لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا وقال س الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي
الكمال والا كان لكل نور كمال نور الانوار تخصيصها اى تخصص الماهية النورية بنور هو
وهو كمال النورية فممكن معلول مفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال فيكون نور الانوار
ثم اجاب عنه وقال ج من الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان والوجود
لها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص بعضها بالخارج اى بامر خارج
عن الذهن حتى يكون في الخارج مركبا من الماهية والخارجي لامتناع ان يخرج ما في الاذهان
بعينه الى الاعيان وما في العين شيء واحد ليس اصل هو تلك الماهية وكمال وهو
الامر الخارجي الذى تخصصت الماهية به في العين بمعنى كمال نور الانوار بل الكمال هي نفس
الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج فيه نور الانوار الى مخصص بذلك الكمال واما
كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على ذواتها النورية فهي معلولة فتحتاج

كالاتية التي هي نفس ماهيات النورية الممكنة اي المختص هو موجدها ومخرجها من
العدم الى الوجود والذهني اي والامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات لكونها مشتركة
فيها بين كثيرين لا يتصور على العيني اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وقد
قيل ان التام بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة
والضعف فهو تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا حكم عقلي وان الجوهر يقبل
الشدة والضعف والكمال والنقص مع ان الحق الكلام في قوله في وراء نور الانوار كماله و
نقصه بسبب في علة مستشعر اي تعال بهذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابلة
لتدرك فاعل وقابل بل اي ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة فلا يطلق الانوار اذ الانوار
العارضة على انوار المجردة التي ستشير اليها يكون التفاوت منها من وجهين رتبة الفاعل
والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفائض من
الاول على الثاني لكون المفيض والمستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منه في الثاني
فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما يسميه بعض
الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوية بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول
ما خلق من الموجودات بهمن ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد وخلق بعضهم من
بعض كما يوخذ السراج من غير ان ينقص من الاول شيء ورآهم زرادشت اي تحصل لهم
واستفاد منهم العلوم الحقيقية والنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه محتاجا الى
غيره غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور الانوار ليس
بان ينفصل منه شيء فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام لان الانفصال
عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد وتعالى اي ارتفع

ونزه

ونزه نور الانوار عن ذلك اي عن خواص الاجرام ولا بان ينفصل عنه شيء اذ النور
المنفصل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له لينفصل من جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيئة
لا تنتقل لتوقف من استحالة الانتقال على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية
ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال كشعاع الشمس او نحتاج الى بيان تمتنع بها اتخاذ هيئة
واليه اشار بقوله وعلمت استحالة الهيئات على النور الانوار فيما سلف من الاي فلا حاجة
الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصلا مختصرا ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها ليس الشعاع
انه موجود به فحسب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا
ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها
او توسط جرم شفاف بينها افاض العقل فيه نوريه على ذلك القابل المستعد واذ عرفت
بهذا انه حصول الشعاع وهو نور جسماني عارض فهكذا ينبغي ان يعرف في كل نور شارق
اي في حصول كل نور عقلي عارض او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم
بل الصادر عن الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي النور السانح
العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له وحينئذ يحصل له اشراق عقلي هيئة
نورية في ذاته الاستعداد المقتضي لذلك وان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط
حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره فحينئذ يظهر فانه بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق
عقلي وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية والاشعة
الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا لزمان وهو المطلوب

فصل في احكام هذه البرازخ

اي الاجسام وابتدا باحكام محدد الجهات
من انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي

فقال اعلم ان للاشارات وهي امتدادات آخذة من المشير الى المشار اليه في جميع
الجوانب كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات تتوجه نحوها
الاجسام بالحركة وتنتهي اليها الاشارة الحسية فهنا وهناك كخلاف العقلية فانها لا
يمكن فيها ذلك انه ان لم يكن برزخ اي جسم واحد غير متألف من اجسام مختلفة على ما
نظهر من الاستدلال عليه محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال بالفعل
وقد تبين لك في بيان امتناع تركب جسم غير متناهية من مربعات مجتمعة كيف كانت
تناهي المربعات المجتمعة الجزئية كالامتدادات الجسمية الغير المتناهية والاجسام المحيط
بعضها ببعض الى غير نهاية وغيرها اي وغير الجزئية كالمربعات المجتمعة العقلية لكانت هناك
الحركة اي التي توجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي تناول الجهة ما نهاية منها او
عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء والعدم لا يتصور الاشارة اليه
وهو ظاهر ولان توجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن جسما
بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان والى الاشارة
بقوله وسواء كان اي ذلك البرزخ الذي هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال
او برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متألفة اجتمعت في تركيب مضايت
اما ان يلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شيء قالوا اما على التقدير الاول فلاستحالة حركة
اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال والفعل الى جهة السفل لان الحشو المحدد مما لا
يمكن ان ينفذ فيه شيء فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة
اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففي حال الانقسام لا بد من حركة احد الجزئين عن الآخر وحينئذ
اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض جهة هي الغاية

في ذلك

في ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان
لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيه تحرك عن الآخر فتلك الحركة يكون حركة لا الى صوب لان التقدير
ان الجهة المنقسمة اعني المحدد هي منتهى الاصوات هذا خلف وفيهما نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شيء
فيما خلا الذي هو حشو المحدد ولا لازم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد واما على الثاني فقوله
فان كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركب منها المحدد وان فرض انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد
من ان يكون متميزا والا لما يحصل منها المحدد واذا كانت متميزة بالفعل فيمكن انفصالها اذ لو
امتنع انفصالها لما يحصل منها مركب وانفصالها لان كل ما هو ممكن الاتصال فهو ممكن الانفصال والا فلا بد من ان يقع
حركة بسببه عن جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت بالفعل تقع الحركة الى لا
ولا صوب لاستحالة ان تقع حركة الاجزاء المنقسمة الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر وفيه
من النظر مثل ما مر لان الحركة اما ان يكون الى جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة
المتحددة قبله لا به وان كانت لا الى جهة فيلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو محال واستحالته غني عن [illegible]
وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات واليه الاشارة بقوله والمختلفات
اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا
اي قبل التركب فاذا اجتمعت للتركب وجب حركتها عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب
فذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها لما يكون داخلا فيه فيتقدم الجهة
على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول
الافراد في حيز المحدد من غير ان تتحرك من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الآخر دون
غيرها ان كان لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير
مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام [illegible] وكما اشتهر ان تتوهم ويقال

كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط
عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط يحصل
جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ لا جزء مادة له فيحتاج الى حصوله في جزء اولا
ثم الى حصوله في جزء آخر كما في المركب واما الاجزاء المقدارية للبسيط فمتاخرة عنه والى هذا اشار بقوله ثم
تجزء اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالعناصر او لا تتجزأ ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء و
اذا ثبت استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط المغاير
المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه ما يفرض له اجزاء
في الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه المفروضة التي يختلف الوضع بسببها بعضها الى بعض
ونسبة جميعها الى المركز متشابهة ولو لم يكن نسبة الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان
بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي
اختلاف اجزاء المحدد الموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات وان كانت
ست لان امتدادات العالم على قوائم ثلث مع ان لكل امتداد طرفين فالجهات ست لكن المختلفة با
لطبع منها فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من جانب ما هو من فوق ويكون الفوق والتحت كما كانا بخلاف الاربع
الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق
اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيين يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لو لم تختص
احديهما بخير موجود للاخرى لم تطلب الاجسام احديهما اولى من الاخرى ولا بد ان تكون
تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية والا لم تتعين الاشارة وكانت نسبتها الى
الجهتين واحدة فلا يكون احديهما اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو

جوهر

جوهر جسماني واحد لانه من حيث انه واحد فان من حيث انه واحد لا يحدد الا الاقرب منه دون البعد
عنه مع وجوب تحدده ايضا واما من حيث انه محيط وله مركز حتى يحدد ما قرب منه المحيط وما بعد
عنه المركز الذي يحدد محيطه ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير
متناهية على مركز واحد فيحصل من الجهتين المستقيمتين ما هو المطلوب والى هذا اشار بقوله
ولا يحصل منه نفسه اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعضه جهة علو
والبعض الآخر جهة سفل فانه واحد متشابه اي متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه
بتعين جهة دون اخرى وحينئذ لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه هو العالي
ولان السفل هو ما يكون في غاية البعد عن العلو فاذا لا يكون الاسفل الا في غاية البعد عنه وهو المركز
وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط بجميع الاجسام ابداعي حصل فيه
من العقل المفارق لا اجزاء له قبل تعين المركز واما بعد تعينه فلا شك في علو بعض الاجزاء بحسب
البعد عنه كلما فوقه احد سطحيه ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم ليس على
ما ينبغي لان المراد منه المتشابه نسبة ووضعا ما يفرض له اجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود
كذا بذر وما حصل المحدد بنفسه جهة العلو المحيط استدل على ان المحدد لا ينقسم كما استدل به الحكماء على
ان الجهة لا تنقسم فقال ومما يدل على ان منتهى الجهة اي المحدد المفروض انه لا غير اي الذي
فرض انه منتهى الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له في الجهة لا ينقسم ان المتحرك الى فوق لو قسم اي
المحدد ونفذ فيه فانه ان تحرك بعد عبوره اقرب جزئه الى فوق وحينئذ لا يكون الفوق الا
الجزء الابعد او متحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقدير من
يصير محل المفروض من جهة جزئه هو الجهة فيكون الجزء الآخر لا مدخل له وكلامنا في غير انه الجهة
الذي لا مدخل معه لا مدخل له في الجهة فانه في المطارحات وتقابل ان نقول هذه الجهات دت

على انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فلو اوصل اليه المتحرك
وعبر اقرب الجزء منها الى ان تقال تحرك بعد الى السفل او وعلى كلا التقديرين يصير احد جزء
الارض سفلا لا الكل وكان كلما غاية السفل لان الطبيعة تثبت به والكلام كالكلام والجواب
ليس غاية السفل الارض ولا السفل تتعين بالارض بل تتعين بمركز المحدد فاذا فرض جسم انقطع
الارض فيحصل له بحصة نسبة الى المحدد بالاخذ من المتحرك بالتقطيع لاجزاء الارض سفلية كسفلية
الارض فان السفل يتعين بنفس المحدد بخلاف الصاعد الى فوق اذ المحدد لا يتعين ليتحدد به
موضعه ويصير كل ما وصل الى حيزه حصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بالذات
والارض لها السفلية لحصولها في حيز على نفسه محدود من المحدد حتى لو خرج الارض من ذلك
الحيز [illegible] كانت متحركة الى فوق وتاركة للسفل فثبت السفلية بالذات والى هذا
السؤال والجواب اشار بقوله وليس غاية السفل المتعين بمركز المحدد اذا اوصل المتحرك
الى غايته صار بحصة حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته وعليك بطلب ما في ذلك لما
كان من احكام المحدد ان لا مكان له واراد ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان ولان
من اماراته المتفق عليها ان ينتقل الجسم اليه بالحفظ فيه وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل ما
كالمجرى مثلا نسبة الى المكان الذي فيه كالحاوي لكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان
نسبة الى الجسم على ولا شيء من الجسم واجزائه من الهيولى والصورة ولا يستقر عليه الجسم الا
الجسم بعين فلا شيء من المكان بجسم ولا يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح به
اجزائه اي اجزاؤه نسبة الى المكان الذي فيه بالنسبة الى اجزائه فرض مكانه انه ان لم يمكن الا
انتقال الكل اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او ينتقل اي او يصح انتقال
الكل كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز ومكانه في الماء وامكان منفق

عليها

عليها ايضا احدهما امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيهما اختلافه
بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة لها واذا لم يكن المكان
شيئا من المذكورات لما عرف ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق انه السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله
فاذن المكان هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي له وما لا حاوي له لا مكان
له فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب **فصل** في بيان ان حركات الافلاك ارادية
وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشيء
فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل ان مخالفا لما بعده وما قبله اما ان يقتضيها شيء
خارج عن الجسم وتسمى قسرية ان يقتضيها الجسم بنفسه كحركة الحجر الى فوق او عرضية ان لم يكن
كذلك كالحجر او لا يكون كذلك وهي اما ان تصدر عن شعور وهي الارادية او لا وهي الطبيعية شرع
اولا في بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية لتعين كونها ارادية
فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة حيوانية وهي التي يزول ولا
يدوم كما في الحيوانات او حيوة عقلية وهي التي يدوم ولا يزول كما في الافلاك لا يدور بنفسه
وانما قال بنفسه احترازا عما يدور قسرا لان كل ماله مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه
اي من غير قاسر فليس شيء من الموات اي يقصد بنفسه اي لا يقع بالطبع الى شيء لانه
مطلوب فانه يلزم منه اي من قصده له بنفسه ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع
لما يهرب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية اي الافلاك كل يقطع
مقصده او تفارقه وذلك لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور
ولا قاسر لها حتى تكون قسرية وتعين كونها ارادية اذ لا سلطنة للسافل على العالي

علم ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا تحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من
فوق لنفي الاجسام فوق المحدد لحركة قسرا ولا القسر لبعض الافلاك بعضا لقوله وليس لبعضها
الى بعض تلك البرازخ اعني الافلاك من احالة لبعض اي في حركة اذ لا مدافعة بين المحيط
والمحاط الذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قلنا لانه لو فارق احدهما المدافعة موضعه
كما فرضه من الحركة كان قسرا كيف اي كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة
اي قدرا وجهة وتشارك الكل في حركة يومية وذلك ان المقسور تابع في حركته فلو كانت
حركاتها قسرية لما اختلفت ولما شاركت في حركة واحدة ولما اشعر ان يقال لما جاز اجتماع
حركتين ذاتية وقسرية في شيء كجوهر فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلفة
فيها ذاتية بقوله من علو الى سفل وليست الحركة اليومية وهي حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك
قسرية اما في الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر آنفا فلهذا لم يذكره
واما في المحدد فلان حركته لو كانت قسرية والبراهين لقوله قال القسرية اي بهذا القسر
وهي حركة المحدد لا يمكن اي ان يكون من حركة اخرى اي غير حركة المحاط اذ ليس فوقه شيء
يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة المحاط وقد مر ان المحاط
لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اي وكيف يكون بين المحيط والمحاط تدافع
ومدافعة من الحركة والافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان
ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليومية لكل منها حركة مخالفة للآخر ولا يتحرك
الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد ان يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض
وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل معه المحوي في حركته فتوافقه المحوي فيها
بالعرض مع كونه متحركا بالحركة الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة كالمتحرك في السفينة تارة الى جهة

حركتها

حركتها وتارة الى خلافها وانما شبه بالكرة لا بالمتحرك ليكون حركتها في السفينة كحركة المحوي في
الحاوي لعدم تخلل السكون من حركتها بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته
والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم والقوى المختصة
به فان الفاعل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشيء فاعلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله
وشيء منها بالذات وهو ما يكون الفاعل لها الشيء نفسه كالمار في السفينة على خلاف حركتها فله
احدهما بذاته وهو حركة المار نفسه على خلاف حركتها والآخر بتوسط ما هو فيه وهو حركة ما له
بتوسط حركة السفينة واذا تبين ذلك فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ
السماوية الا من المحيط متحرك ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط
ولكل واحد حركة اخرى اي بالذات وهي الخاصة به ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي
بذاته لكون حركته ارادية لا بدانية وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون
نورا مجردا وقد علمت انه ما لم يعلم مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل كلي
مثل نفوسها فهذا ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا بخلاف نفوسنا لان ميل ابداننا
الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى
خلافها كالمتصاعد من تحت الى فوق ووضح لك من هذا اي من كون متحركات الافلاك انوارا
مجردة ان البرازخ مقهورة للانوار اي المجردة للنفوس والعقول تحركها تلك الحركات
الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلاك آمنة من الفساد لان كل كائن فاسد لا بد له
من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاجتماع عن اماكنها الى مكان المركب
المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى
اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما يكون عن ميل مستقيم ممتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل

المستديرة فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبني عليه وانما يمتنع اجتماعهما المتنافيين
لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت امثل المستديرة والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى شيء
او انصرافا عنه بعينه وهذا محال وبيان ذلك ان تحرك الجسم بالحركة المستقيمة فانما هو الى مكانه الطبيعي
وتحرك بالحركة المستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة من وجه ما عنه بالحركة المستديرة ان خرج
عن المكان الطبيعي وهو محال واما انه لم لا يجوز ان يقتضي الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز
الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري يقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في
مكانه الطبيعي ويقتضي السكون بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر لم تقتض لذاتها
لا الحركة ولا السكون بل الذي تقتضيه هو الحصول في الحيز الطبيعي ثم يترتب على ذلك الحركة والسكون المطلوب
الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه عما
المطلوب بالحركة المستديرة ان كانت كما هي والا كان الوضع المطلوب بالحركة المستديرة هو
عنه بالطبع وهو محال الخصم كما عرفت والشهوات والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع
ومن الغضب الاحتراز عن المفسدات وهو لا يتصور في الافلاك لا يتصور بقاؤها واذا لم يكن لها شهوة
ولا غضب فليست الحركة اي حركة الافلاك لمراد برزخي شهواني او غضبي فيكون
لمقصد نوري اي عقلي كلي لاستحالة ان يكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والا لانبتت ووقفت
عن الحركة وكذا ان وقع والكواكب السبعة اي السيارة وهي النيران الشمس والقمر
والخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد عندها حركات كثيرة من بطؤ
وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف في الحركة الذي
لا يمكن حصوله من ذلك الواحد فلا بد لها اي لتلك الحركات من برازخ كثيرة تقتضي
صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل ومائل وخارج وتدوير على ما هو مشروح في

عم

علم الهيئة وكل بدرة اي كل واحد من هذه البرازخ المشتمل عليه برزخ كل من السبعة غير
عشرة لا لكل منها بل بمقتضى في تحققها وكما لانها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة
الارادة محركا قريبا هو نفس الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان
ان الافلاك نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد فقال وما لم يصدر
من نور الانوار غير النور الاقرب ولم يبق النور الاقرب ايضا اي كما في الواجب جهات كثيرة
فانه يرجع الكثرة فيه اي في النور الاقرب سواء كانت اثباتية او عدمية الى كثرة جهات
ما يقتضيه اي علته لانها غير كثيرة فيقتضي اي يكثر جهات النور الاقرب الى تكثر النور
وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لا يستقر بحصره
فان حصل به اي بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور توقف الوجود عنده
ولم يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورهما من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا
اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب
ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار ابتناءه
فلم تستند الى البرازخ تركيبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورهما من لا جهتين فيه فلم
ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا من حيث نوريته ولا يحصل منه الجوهر الغاسق
لان المعلول لا بد ان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه ومع انه لا مناسبة بين الغاسق
والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد فان له
اي النور الاقرب اعتبارين فقرا في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول لوجوبه به
فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو شبيه بنور الانوار وشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه
وبين نور الانوار اذ الحجاب انما يكون في البرازخ والغواسق والابعاد ولا جهة ولا بعد لنور الانوار

ولا على الانوار المجردة بالكلية فما بقي بدون نور النور تستغشي وتستظلم نفسها بالقياس
اليه فظهور فقره له واستغساقه اثر عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه ثم يحصل
منه ظل هو البرزخ الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور باعتبار غناه ووجوبه
بنور الانوار وشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظلمة والنور العارض
ضوء منه والظلمة انما هو ظلمة فقره ولست نعني بالظلمة الا ليس بنور في ذاته لا ما يذكره
المشاؤون من ان الظلمة عدم النور فما يكون فيه النور وهذا في الفاظ الكتاب ظاهر غني عن الشرح
قاعدة النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي ويشرق نور
العالي عليه لكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من خاصية الابعاد والاجرام وهي
مجردة عنها ولهذا الحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور الابعد الاسفل يشاهد العالي حتى
نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة النور
الاشراق على كل قابل مستعد وكذلك يشرف العالي على السافل اشراقا عقليا تماما مجردا
فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل فيلزم ان يتكثر جهة نور الانوار
باعطاء الوجود اي بنور الاقرب والاشراق اي عليه وكذا على باقي الانوار تعالى
الممتنع الموجب للتكثر انما هو موجب تكثر في ذاته اي عن نور الانوار عن مجرد ذاته وليس
هنا كذا اما وجود النور الاقرب فلذاته وبحسب اما شروق نوره عليه وكذا على باقي الانوار
فلصلوح القابل اي استعداده لقبول ذلك وعشقه اليه وعدم الحجاب فيها جهات
كثيرة وهي استعدادات القوابل وعلة قابلة وهي القوابل وعشقها وشرايطها بل عدم
الحجاب الذي هو شرط اشراق العالي على السافل والشي الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف
احوال القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر عليه الظهور فصل الجود افادة

ينبغي

ينبغي اي مستعد وذلك بان يكون تنبعث عنه من غير ما فيه سورا ما التماس اليه والا لا يسمى جودا
لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعراض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا كان
معاملة لا جودا فالطالب لمحمدة وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها فالملك الجواد
من هو نور في حقيقة نفسه وهو مجلي وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شي
وليس هي ذاته لشي وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شي لكفاه فان
من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشي والا لما كان له ذات جميع الاشياء لمطلق وهو واضح
قاعدة لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راي
المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شي من العين كما هو مذهب
الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها
يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المتخيلة
والمرئية في المرايا فسياتي حالها فان لها صياصي اخرى اي امرا آخر عظيما من انها ليست في
مكان ولا جهة ولا ذي وضع وان لا موضع لها من الاجسام التي تنسب الى غير ذلك على ما سيجي
مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين
الباصر والمبصر فعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو تغشى
سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو امتنع استنارة المرئي كما في القرب المفرط او
وجد الحجاب او في حكمه كما في البعد المفرط فان القرب المفرط كباطن الحلق عند الغموض وانما
قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن بنور الباصر والا جاز ان يقال ان عدم الرؤية لعدم المقابلة
لا للقرب انما منع الرؤية لان الاستنارة او النور به شرط للمرئي بان يكون منيرا بذاته او
مستنيرا بغيره فلابد من النورين نور باصر ونور مبصر والحلق لدى الغموض لا يتصور استنارته اي

استناره بطلبه بالانوار الخارجه اي العارضه لوجود الحجاب وهو الجفن المانع الاستناره بطلبه بنور
العارض الظاهره وليس لنور البصر من القوه النوريه ما ينوره اي يظن الجفن فلا يرى لعدم
الاستناره وكذا كل قرب مفرط اي مانع من الاستناره والرويه والبعد المفرط في حكم الحجاب
لتعذر المقابله المستنيره او النور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهده ما لم يتق نورا او مستنيرا يعني ما لم
يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهده قاعده اخرى اشراقيه في ان مشاهده
النور غير اشراق شعاع ذلك النور على من شاهده وتقريره قوله اعلم انك لعلك شاهدت اي
علمت ان كالشمس مثلا وشروق شعاعها اي وقوع شعاع عليها من الشرايط كالشمس البصر وشروق
الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها غير المشاهده اي مشاهدتها للشمس لان البصر اذا شاهد
الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها اي على العين حيث هي والشاهده للشمس
لا يكون الا مسامته للبصر على مسافه بعيده حيث كانت الشمس كما سبقت الاشاره اليه يعني الى حيث
الرويه من انها ليست لانطباع حتى يكون المشاهده الضوء حيث العين ولو كان الجفن نورا لما
كان الشمس مع القرب مثل الجفن لزوال الشعاع والمشاهده الضوء لما بين في القاعده السابقه ان المستنير
كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهده فصل فان لكل نور عال قهرا بالنسبه الى النور السافل
وللسافل محبه بالنسبه الى العالي وبهما انتظم الوجود لكن النور السافل اي من حيث انه مرتبه
لا يحيط بالنور العالي اي لا يتمكن من الاحاطه بما هو عليه من مرتبته واكتناهه فان النور العالي
لشده نوريته يقهره اي يقهر النور السافل ويحيله لضعفه اما ليس لا يشاهده اي لكن
ليس السافل المقهور برتبه لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدته
جميع الانوار المجرده لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من الاحاطه به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه
عن الاحاطه بالشمس لشده نوريتها ومع ذلك فانه يشاهدها وكذا النور الوضعي يحيط الاشعه

بالضعف

بالضعف وتنفذ حتى ربما توهم عدمها الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لاستيلائه عليها بحيث
توهم عدمها وان كانت موجوده قد طمسها شده اشراق نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالي
على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي شوق وهو حركه الى تتميم كمال فعلي اي شوق
الانوار وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر والمشتاق فاقد الكمال من
جهه غيره شي آخر وعشق وهو اي عشق السافل محبه مفرطه الى من هو اتم كمالا منه عنده
فيما تعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركه الى تتميم كمال عقلي او ظني وحسي او غيرها والعشق المطلق
هو محبه مفرطه لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار لما
قدر بالنسبه الى ما سواه من الموجودات لشده نوريته وقوه بهرانه العقل ان يعرف لا متناهي لا يزال
عنه حد مقصوره العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشي لا يعشق
غيره الا اذا كان اتم كمالا منه عنده فيعشقه وغيره انقص كمالا منه بل لا كمال له بالنسبه اليه
ويعشق هو نفسه لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشيا واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور
لشي بالقياس الى غيره اي غير ذلك الشي ونفسه وظهور ذاته لذاته اكمل من كل ظهور
في الوجود واتم وليست اللذه الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم ان
تصور ما يسمى اللذه والالم اي الشعور بهما وتمييز كل منهما عما سواهما بديهي وجداني فانا نجد عند
الاكل والشرب والوقاع حاله مخصوصه هي اللذه وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حاله
اخرى مخصوصه هي الالم ولما كانت الحاله التي نجدها عند الاكل غير التي نجدها عند الشرب مع
اشتراكهما في كونهما لذه فالامر المشترك بينهما هو ماهيه اللذه ولان من البديهيات ما يعقد
الى نوع جنسا اراد ان ينبه على ماهيته هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صوره توصف
باللذه وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذه لذه

وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان من لم يتفطن الحكمي ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها
وقد اعتبر في ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من
شانه ان يكون للشيء اذا كان صالحا وللاتصاف به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال
والثالث الحصول اذ ليس الشعور بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية
للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك من
الجهة التي هو بها كمال دون الجهة الاخرى وانى من حاصل لان اللذة ليست ادراك اللذة
بل ادراك حصوله للملتذ فالتغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما من تقريره وكل لذة تلذ
انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله فلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة اقوى ولما
كان كمال نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه اتمها وادراكه الذي هو ظهوره
اشد الادراكات والى الاشارة بقوله ولا اكمل واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته وبغيره
فلا الذ منه لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة
ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره فان ما جاوز حده انعكس الى ضده وكذا الحكم في العقل
والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى
ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحسب لا غير من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته
وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر وفي بعض النسخ النور الناقص اي المعلول وهو النور
السافل عشق الى النور العالي الذي هو علته ومنبوعه وفي بعض النسخ النور العالي لكونه اكمل
قهر النور السافل لكونه انقص وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة
ليست شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زائدا عليه او جزءا منه بل هي نفس الظهور والنورية المحضة
التي لا يشوبها شيء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية فلا يزداد لذاته وعشقه على ذاته و

لانقاص

لا انقاص نوره عن غيره اي من الانوار الاسبهبدية وكماله الغير المتناهي فلا انقاص لذته عن غيره وعشق
غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته والعشق الاشياء وتلذذه بغيره اي بغير نور الانوار اي عشقها
وتلذذها به اي بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل نور
سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اي اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه وبسبب ذلك تكثرت الانوار
المجردة اذا تكثرت اي بنزولها المراتب العلوية والصعود في المراتب التغير بين الانظام
وذلك لتكثر الجهات والاشراقات التعدد ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها
على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى تصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التاليف و
الترصيف **فصل** في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي وانه
قال فللنور الاقرب اي العقل الاول بالعقل والاشراق الى هيئة القاعدة السافلة وهي ان لكل
مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار ولنفسه
لعدم الحجاب بينهما ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبة اي لنور الانوار ولنفسه لانه يدرك كماله
مع ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة المحبة ولان قوة الكمال يقتضي كثرة الملائم وهي سبب
اللذة الموجبة لغلبة المحبة فلما كان اشياء اكمل واجمل كان اللذة اتم ولان نور الانوار اكمل بالذات
واجمل فهو الذ وادراكه احبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من السعادة
بنفسه ومحبته لنفسه النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة في صولة محبته له واليه الاشارة
بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبته نور الانوار **فصل** في بيان ان الاشراقات المجردات
بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة
ليس بانفصال شيء منه كما بينت ذلك بعينه في اخر الفصل السادس من هذه المقالة بل هو نور شعاعي
يحصل منه في نور المجرد بما قضته عليه استعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على مثال ما في الشمس

اي في اشراقها على النفس منها كما لارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينها اي بين العقل المفارق
المستنيرة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس عالم العقل
في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية
وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها لذلك اذا ارتفع الحجاب
بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره والمشاهدة اي مشاهدة الانوار
المجردة لنور النور امر اخر هو غير اشراقه عليها كما ضربنا كل المثال في الشمس من ان اشراقها
على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي
نخصصه باسم النور السانح لكنه لا يبقى بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمل في اشراقات الانوار
المجردة بعضها على بعض كما يتبين من استعماله فيما بعد ذلك وهو نور عارض اي للانوار
المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون
وفي بعض النسخ والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله
ويقوم به من الجواهر القائمة بنفسها جسمية كانت او عقلية **فصل** في كيفية صدور الكثرة
عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون في ذلك ليس بمستقيم
يتقدم الشيء على الاول فعال النور الاقرب اي العقل الاول لما حصل منه برزخ هو الفلك
الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد اخر
هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب على
ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل اخر وفلك الى ان يحصل تسعة الافلاك جميعها
والعالم العنصري فنعلم اي الحال انك تعلم ان انوار القاهرة سلسلتها واجبة النهاية كما
وقفت منتهى اي هذه السلسلة في جانب النزول الى نور لا يحصل منه نور مجرد اخر واذ هنا

ثم كل

ثم كل برزخ من الاثيريات اي في كل من الافلاك السبعة كوكب وهي السيارات السبع
وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال
فلا بد لهذه الاشياء والكثرة من اعداد جهات اي من جهات كثيرة وفي بعض النسخ من اعداد
وجهات اي اعداد من القبول وجهات كثيرة لها لا تنحصر عنده لتمكن صدور ما لا ينحصر عنه
عن الكواكب عنه فعلم وفي بعض النسخ فيعلم اي من هذا التقرير ان كرة الثوابت لا يحصل
من النور الاقرب اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة فهو اي ذلك الفلك وهو الثامن
وما فيه من الكواكب ان كان من احد من العوالي اي من العقول العالية وهي ما يكون اقرب الى المبدأ
فليس فيه جهات كثيرة سيما عند من رأى من جملة في كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء
فان اكثرهم يقولون لكل عقل جهات منه وجوبه لا بغيره وامكانه في نفسه وما يتبعه فيعقل الوجوب
ونسبته الى الاول يوجب عقلا وما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا وما يعقل من ماهيته نفسا
فنسبته الى العلة اشرف فوجب بها الاشرف وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس
وهو المادة وان كان اي الفلك الثامن من السوافل اي من احد من العقول السافلة وهي
ما يكون ابعد من المبدأ فكيف يتصور ان يكون اي برزخ السافل وهو الثامن من البرزخ
اكبر من برازخ العوالي وفوقها اي وان يكون فوق برازخ العوالي وكواكب اكثر من كواكبها
اي كواكب العوالي ويؤدي الى المحالات لوجوب كون البرزخ الصادر عن الاسافل اصغر
من الصادر عن العوالي واسفل مكانا منه واقل كوكبا فلا يستمر على هذا اي على التقدير الذي
بين من التقدير المرتب الذي ذكره المشاؤون وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول
التسعة لا يتحمله ان يكون كذلك لما علمت وكل كوكب في كرة الثوابت لم يختص اي بموضع
ووضع معين لا يتبدله اي لذلك التخصص ولذلك الكواكب من اقتضاء وتخصص

لاستحالة ان يكون هذا التخصص من جهة اتسامن او لوازمها لاستواء النسبة الى جميع المواضع
من بسائط الاجرام الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا ان كانت السموات متفقة بالنوع
لاحتياجها الى المخصصات حينئذ واما ان كانت مختلفة بالنوع فتمتنع صدورها ايضا
فاذا الانوار القاهرة وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها يعني العقول الصادر عنها الاجرام
الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ولما استشعر ان
يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اي ومن هذه القواهر
ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل كونه فيه كا
لكوكب فان البرازخ المستقلة وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي اي
وهذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث
وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ الحجاب
بينها لتقدسها عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال
يشرق على ما تحته بالمرتبة اي على كل ما تحته المرتبة من ان النور الاقرب يشرق على ما تحته الى
النور الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر
الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة منه بغير
واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اي وان القاهر الثالث
يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات ينعكس ما صاحبه وهو الثاني مع
ما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثماني
مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتان الثاني ومرة من النور
الاقرب ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اي الانوار السانحة في النزول الى مبلغ

كثير

كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفائض ست
عشرة مرة ثماني مرات ينعكس عليه من الرابع واربع مرات من الثالث ومرتان من الثاني ومرة من
النور الاقرب بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا
وستين الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار المجردة العالية لا تحجب
السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصة الابعاد وهو اعني البرزخ مع اي وكذا يتضاعف
الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة غير الشروق ويقع الشعاع
على ما علمت فاذا تضاعف الانوار السانحة فكذا يتضاعف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل
من غير واسطة وبواسطة تضاعف الانعكاس وفي بعض النسخ تضاعف الانعكاس يعني اذا
كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار فكذا فكيف يكون مشاهدة كل عال واشراق نوره
على كل سافل الذي هو تضاعف الانعكاس لانه ينعكس المشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق الى
ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما كان في حق المشاهدة دون الاول او التي هي تضاعف الانعكاس
اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف
الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدة ويجوز ان تضعف تضاعف الانعكاس مع ما يحصل
ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على
الانوار المجردة الجسية تقتضي حصول شبهها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مشرقة التجرد
ومشابهة المجردات الى غير ذلك وواحد من اشراق النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل
مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نورا آخر غيرها كان اعتبار قرب منه من العقل الذي يشرق
عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حياة له فانها وان كانت موجودة في نفس الامر
فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة وانما تقتضي استعداد النور في المحل لا مجردة لانه انما تقتضي مجرد

الى لا الجهة والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية وهي الجهانية العرضية اذا
وقعت على برزخ لسبه النورية الاعداد اي اعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعدد
وكثرتها وقد تجتمع في محل واحد مالا يمكن اعداده الا بما ر العقل وفي بعض النسخ الا باعتبار
العقل كا شعة سرج في حائط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بما ثر
علمها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحائط غير الواقع من الآخر فع
هذا انقطع الظل عن بعضها مع بقاء البعض على الحائط ولو كان الواقع من احدها غير الواقع
من الآخر لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد الاشعة بسبب كثرة السرج ولا كون
السرج كاجزاء ضوء الحائط كشي من مبدا واحد كالماء المشتد حرارته من النار مثلا او عن
مبداء من كالنار والشمس مثلا وبقي بعدهما اي بعد زوال الشدة اي تلك الشدة وهي
حرارة الماء لان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتداد بعد زوال بعضها ولا
كاجزاء علة لواحد اي معلول واحد كيف كان اي ذلك الواحد فانه ليس كاجزاء علة
لان السرج بالنسبة الى ضوء الحائط ليس كاجزاء علة لكن لا عدم الضوء بعدم جزء بخلاف
المعلول المركب من اجزاء فانه يعدم بعدم كل جزء وقد يجتمع من شموس الى شمس في محل واحد
وفي بعض النسخ وقد يجتمع اشراقات كثيرة من شموس الى شمس في محل واحد منها اي
في الانوار كما اجتمعت في الاجسام ولكن لا علم بالبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا
كانت الاشراقات المتعددة على حي لا تخفى ذاته عنه والاشراق عليه ولا ما يزداد من كل واحد
اي من الانوار بالاشراق اذ لا اشتغال المجرد الا بالاشراق والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت
يحصل من المشاهدات وكثرة الاشراقات من عقل الى كثرة له فيحصل عدد من الانوار
القاهرة كثير بعضها من بعض باعتبار اعداد المشاهدات وعظم اي باعتبار عظم الاشعة التي

التي

التي هي اعداد الاشراقات الحاصلة وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول
بسبب تراكيب الجهات التي هي العز والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اي مشاركات
تلك الجهات ومناسباتها الا افتقار حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات
بينها كمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة الا
معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها
مع بعض ومشاركات اشعة انوار قاهرة ومشابهاتها ومشاركات في واتها الجوهرية ومشاركات
بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد اي اعداد كثيرة لا تحصى اذ يحصل من كل جهة
انفرادا شي ومشاركة كل نور من الانوار في جهة من الجهات شي وكذا من كل اثنين او من
او اربع فيها فصاعدا شي وكذا الحكم كل جهة مع المشاركات التي بها ومشاركات اشعة الجميع
سيما الضعيفة السارية في الجميع مع جهة الفقر يحصل السوات وكرتها وصور السوات المناسبة
باعتبار مشاركة بعض مع بعض اي هذه الصور يحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع اشعة بعض
ومشاركات الاشعة اي اشعة الاصول دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سببا للسوات في
فكيف يجعلها سببا لارباب الاصنام مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة
بين الاشعة الشديدة الكاملة والنواقص اي وبين الاشعة الناقصة وهي غير الكاملة من الضعيفة
والمتوسط يحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط
العنصرية وكل ما تحت كرة السوات اي من الاجسام عنصرية كانت او متعلقة بسيطا او مركبا
فيه لكل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوري وهذا هو المسمى
بالمثل الافلاطونية ويجب تنوع ارباب الطلسمات بحسب اقسام المجرد والتعدد الى العمال لنا وتعد لها
اي كانت لنا وتعد لها تحقق في الكواكب وغيرها اي من الاجسام بوجه متعددة كالمشتري والزهرة

ونحوه كزحل والمريخ وواحد الكواكب وللانواع النورية القاهرة اقدم من اصحابها
التي هي طلسماتها في هذا العالم اي تستقد بعقل لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف
يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف من انواع الجسمانية لتجردها عن المواد
واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف موجودا ولا على ما سبق في قاعدة الامكان الاشرف
والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا وهذه
الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البر
غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الامور الدائمة الثابتة على نهج
واحد لا تبنى على الاتفاقات الصرفة ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات على ما ذهب
اليه بعض الناس لان تصوراتها من فوقها اي حاصلة من علل فوقها اي وفوق تلك النفوس
من الانوار المجردة اذ لا بد من علل لها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادى الى تكثر في ذاته
تعالى كما سيجيء وتصوره اي النفوس عنايته وهي تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه وانه
علة لوجود الموجودات مستبطنا فيبس على الانواع المحفوظة عندنا ما تصوره عنايته ولا انتقاش
صور هذه العقول لانها لا يصح واليه الاشارة بقوله ولا تصور النوعية المنتقشة في المجردات
القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تحصل عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر
بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول ولكنه اشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها تعالى ولا يكون الصور العارضة في بعضها
اي لبعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اي بعض آخر من تلك المجردات
التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اي تكثر صور التعقل في الصعود الى ان يكون تلك الصور
في ذاته تعالى بل الى تكثر نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع ان يكون الانواع

المحفوظ

المحفوظة معلول العنايته او تصور منتقش في المجردات حاصل فيها مما فوقها او مما تحتها فلا بد وان يكون
نوعها اي نوع هذه الانواع ومتنبه بها وحافظ لها ومفيضه عليها الهيئات المناسبة كالالوان
الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاووس فان فيها رب نوعها لاختلاف امزجة الريش على ما يقوله
المشاؤون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام
من غير برهان فانه محفوظ بل منضبط ووجود رب نوع حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيئات
المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة ومن الجسمانيات
لكل نوع وجود منه اذ ليس بعضها علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل
اشرف من وجه واخس من آخر فيجب ان يكون من عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ وتوازي لكونها
معلولاتها فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه
بل يكون معلولها بغيرها وكل اشرف من وجه واخس من آخر ولا تتصور ان توجد الانوار القاهرة
المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة لبعض الا اخره عن نور الانوار معا اي دفعة
بلا ترتب اذ لا تتصور كثرة اي لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من
متوسطات مترتبة طولية اي من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي لا تكافؤ منها بل يكون كل
عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة وهو المراد من قوله
وليست الجواهر العالية القريبة اي المتوسطات المذكورة اصحاب اصنام متكافئة فيجب ان يكون
اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين اي حاصلة عن الاعلين التي هي المتوسطات الطولية
بمناسبات اي وان يكون تكثر اصحاب الاصنام حاصلا بمناسبات اشعة في الاعلين وان كان
تصور فيصورها في اصحاب الطلسمات اي النوعية النورية ونقص لاجل كمال الاشعة اي اشعة
عن الاعلين المقتضية لها ونقصها متبع من الطلسمات شبهها حتى يكون نوع متسلط على نوع من

وجه لانه جميع الوجوه كما ان علي الاسد من وجه والاسد علي الانسان من وجه آخر وكذا حكم
جميع الانواع الجسمية ولو كانت النسبة الجرمية للافلاك عن الاعلين المرتبين انحال الطول
كما ذكرنا لكان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكها وكذا من جميع ما تحته
لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكب وبعضها اعظم فلكي وجهها لكانوا من وجه اخرى فمن
اربابها اي اصحاب الاصنام ايضا كذا اي يكون لكل نوع وجوه فان آثار المعلول يستفاده من
آثار العلة والعقل بل الدائمة الثابتة ونحوها اي من الآثار والاحوال لا يبني علي الاتفاقات
التي لا يكون دائمة ولا اكثرية بل علي مراتب العقل اي بل يجب ان تبني علي مراتب العقل المقتضية
المستمرة الوجود الثابتة فالانوار المجردة منقسمة الي انوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ
الا بالطبع ولا بالتصرف فهذه الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهي الطبقة الطولية المترتبة
في النزول يحصل بعضها عن بعض غيره حصل منها شيء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة
جواهرها وقوتها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة والظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتب
الاجسام كترتبها عليها من غير تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صور ارباب
الاصنام وفي بعض النسخ ذوات الاصنام وفي بعضها ربات الاصنام وهي الطبقة العرضية
المتكافئة الغير المترتبة في النزول وهي ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهي قسمان احدهما يحصل
من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلين من الطبقة الطولية ولان الانوار
الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي اشرف من العالم
الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية فالاشرف
علي الاشرف والاخس علي الاخس علي ان كل واحد من العالمين من الافلاك فان كل ما في عالم الحس
من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها وجد مثله في عالم المثال كما

انه

انه لا بد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلي الحسي كذلك
لا بد ان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة الفلك الاعلي المثالي كما ان الفلك
الاعلي المحيط بكل واحد من العالمين لا يكاد فيه شيء مما يجري ولا بد انه بل هو اكمل الاجسام وهكذا
فكذا يكون حكم علة العقلية بالنسبة الي ارباب الاصنام التي في الطبقة العرضية والي انوار مدبرة
للبرازخ وان لم تكن منطبعة فيها يحصل اي تلك المدبرات وهي النفوس الناطقة مع سائر
النورية من كل صاحب صنم في ظلمة البرزخي باعتبار جهة عاليه نورية والبرزخ وكذا ما يأتي الظلمانية
يحصل بما يحصل منه النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية وهي النازلة الظلمانية اذا كان اي
انما يحصل من كل صاحب صنم في ظلمة البرزخي نفس مدبرة اذا كان برزخه قابلا للتصرف نوريته
اذ النفس لا تفيض علي كل برزخ بل علي ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال و
الانفصال فان الانفصال وان كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة
ولهذا الاتصال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده ههنا ان نعلم ان حصول النفس الناطقة
من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل علي الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل
السابقة ومن هذه المقالة وكما ان الطبقة الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها
بنور الانوار وبها تصدر عنهم الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وعنها النورية
فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الي الغير وبها تحصل منهم البرازخ المظلمة ومنها
الظلمانية والا تمتنع صدور الاصنام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور الثوابت الكثيرة من العقل
الاول ولا من احد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورها
منها مع جهات فقر الاعلين ولهذا قال والاعلون جهات فقرهم تظهر في البرازخ المشترك
اي من جميع الانوار العالية وهي كرة الثوابت بما فيها من الكواكب وتظهر الفضائل صاحب

الطلسمات جهات فقر الاعلين الجهة فقرية تنقص من نوريته اي نوريته المذكورة وهو صاحب الطلسمات
اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تاثير وهو تقاص نوريتها والفقر في الاخس
وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطولية فترد لها في المرتبة ونقصان
نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار يقتضي قلة نوريتها ولهذا فان النور قد يصل بكثرة
الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المترتبات في الجهة لا يستوي تقرره
في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر غير النهاية ولا عن كل كثرة
اي من الجهات كثرة اي من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن كل شعاع شعاع
وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شيء حتى ينقص اي في جواهر الانوار انتهاء له وجهاتها
الى ما يقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة من جسم الى اخر الى
حد لا يبقى له اثر الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر قاهر ولا من كل كثرة كثرة
وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر بل الكثرة يجب ان يصدر
عن كثرة ولا يجب ان يصدر عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت
استحالته واذا كانت الافلاك حية تتحرك بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اي
نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبراتها عللها اي علل لاجرامها اذ
تستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكي المظلم لان العلة اشرف من المعلول
والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفس الفلكية تستكمل بابدانها التي هي الافلاك فلا يكون علة لها
ولا تقهرها اي ولا تقهر العلة النورية الغاسق بالعلاقة اي بسببها اذ من شان العلة
ان تقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق تقهر مدبره فان النور المدبر مقهور من جهة العلاقة
فلا يكون علة الغاسق وهو الافلاك بل عللها كما هي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب

الطلسمات

الطلسمات التي هي انواع الجسمية فيكون مدبرها اي مدبر الافلاك نورا مجردا اي عقلا بريا
لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنها وقد بينه اي مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبد
اللائح باللسان الفهلوي زعيم الجيش ورئيسه وبالعكس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى
فلهذا كانت اسفهبد البدن وبهذا ارشدك الى انه وفي اكثر النسخ يرشدك الى انه لما كان
من لدى الاول اي من لدن نور الانوار ضروري جهات فقر وجهة القهر منه والمحبة من معلوله
اذ كل عال قاهر لسافل وسافل عاشق ومشتاق اليه وفي القواهر جهات استغناء وفقري و
استنارة وهي جهة استغنائها فتركبت الاقسام اي جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة في المعلولات
فصارت اي المعلولات بحكم انوار الغالب عليه القهر ونورا غالب عليه المحبة وعاشق فيه القهر من
المستنيرات في الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرها من الكواكب وعاشق الغالب
فيه المحبة ابلغ من المستنيرات في الكواكب الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب
فيها القهر وهي الامهات اي الفلكيات المبادة عن الفساد كالحرف والالسام والنمو
والذبول والتحلل والتكاثف الى غير ذلك من انواع القهر واصناف الاستحالة المؤثرة اي في
الاجرام العنصرية وهي جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهي العنصريات
المطيعة لها اي للامهات من الافلاك والكواكب الغاسقة لا ضوء لها ابتهجة عنه حجب اي
عنها اي غير ذلك الاضواء ثم انه لما قرت من الامهات لرئها الحضر قهر على الجهة هذا الاخواني
مذهبه لانه ذكر عنصران ركه سبيس ولهذا قال وستذكر شرح ذلك ان شاء الله وهو الحق لا
من ان رمو الهوا الى زمالاس للفلك هذا ان حمل قربها من الاشراق على الفوق المكاني
وان حمل على قرب المرتبة منها لنوريتها وغير ذلك مما سيشرح فوافق مذهبه ولا نحتاج الى هذا التاويل
وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة

يترتب عليها ذلك لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب
عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه ولا احاطة به وكذا وقعت مشتملة على محبة من
جهة الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت في
جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صار لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر عز
والمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اي ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام
وازدواجها صار الوجود بحسب عالم النورية والعاشقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر
بالنسبة الى الاسفل والذل اللازم المحبة بالنسبة الى العالي واقعا على ازدواج كما قال تعالى و
من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعني بهذه العلة التي غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت
الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهي الى اثيري وعنصري والاثيري الى السعد وهو النحس
والنير من الشمس والقمر مثل العقل والنفس والعنصري الى اقسام منها الى الذكر والانثى والانواع
الى عال ... وسافل مقهور بحيث ازدوج في كل قسمة طرف هو عال شريف مع طرف مقهور
سافل خسيس كل ذلك لسر من عكس النسبة الاولى العقلية في الموجودات **فصل**
في الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن رصد الثوابت واقعا على جرائف ومواضع
الشيء ... وهو فارسي معرب فيكون طلا ... عقلي يرانوار مجرده لانها علل اجسام
... مع ان كل اثر في المعلول اثر من آثار العلة لا محالة ومن آثر ... اي الكواكب
في الوجود بل وش الكواكب في الثوابت لا يحيط البشر بها علما اما الثوابت فلخفائها واما
الكواكب فلكونها غير موصودة او غير مرئية لصغرها وعجائب عالم الاثير وعجائب الافلاك وحصرها
في عدد بحيث يحقق ارصعب جدا ويتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا يمنع ان
يكون عدد افلاك الثوابت كما سواها من الافلاك والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا يدرك بها لم

ذكرنا

ذكرنا واعلم انه لا يبعد في عالم الاثير بل يمكن حتى يتحرك فلك بالارادة وهو كرة في ثخن فلك اكبر
او توافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة وبعد هذه المدبرات العلوية احترازا عن المدبرات السفلية
وهي النفوس الناطقة الانسية وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها تصل الى الافلاك ...
الكواكب ومنها منبعث القوى اي البدنية والكواكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبتها الى الفلك ...
في نسبة القلب الى البدن ... وهو الشمس الفلكية وهو الذي ... شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم
انوار الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية نور شديد الضوء
ثم المزاجات العنصرية وتكون الموالي الثلاث ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة النفوس
الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار رئيس السماء بل العالم الجسماني بنوره ونجده وبعض علمه
من انواره البهية واشعته القدسية اسم به الكون ولهذا الفضل والكمالات وجب ب
المكاشفات التعبد وصحاب المكاشفات الشريفة من حكماء المشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من
قوله واجب تعظيمه في سنة الاشراق وما ازداد على الكواكب اي التي فوقها الى الثوابت
بمجرد المقدار والقرب بل بشدة ... فان كثيرا اي من الثوابت ... وهي في السيارات مقدارا
اكبر من الشمس ما لا يقاس ولا يفعل النهار فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جلال ... ادورها
فصل في بيان علمه تعالى على موافقة الاشراق وابطال مذهب المشائين في
علمه وعنايته القسم ان الابصار ليس من شرط الانطباع اي انطباع المبصر في الرطوبة الجليدية على
المعلم الاول واتباعه ولا خروج شيء اي من البصر ملاقاة المبصرات وهو الشعاع على رأي
القائلون به بل يكفي اي في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو
الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم
الاشراقي الحضوري فنور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات

العقلية والحسية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك على السبق اي بما هو في كل مجرد
وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه
شيء عن شيء فاذا لم يحجبه عن شيء فيدرك جميع الاشياء والاشراق الحضوري الذي هو الاشراق
المختار الادراكي لا تصور في ذاته تكثر ذاته المقدسة وجهاته علاوة على جهات ان جهة الفعل
غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم ان نور الانوار ليس له صفة منفصلة في ذاته كالحياة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين ذاته اراد ان يبين سبب
انه يوجد افرد هو انه اذ لا يحجبه شيء عن شيء كان في الاشياء ونوريته قدرته اذ النور فياض
لذاته والنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون واتباعهم لما اثبتوا واجب الوجود
ليس له ابدا اجمه اذ له ذات علمه والعلم عندكم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم تكثر ذاته
المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة
وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه الاشياء
سببا لوجودها لانه ان علم ثم لزم من العلم تقدم العلم على الاشياء واي العلم بالاشياء
على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم
الغيبة عن الاشياء لا يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حاصل
مطلقا على الحقيقي او عدمها في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم
تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما اشتهر ان يقال لا نسلم ان
علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة
عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بالاشياء اشار الى العارض بقوله وكان معلوله غير ذاته فكذلك
العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم بالمغاير من يعلم بالمغاير الاخر على ما سنبينه

النظره

النظرة المستقيمة وكان علمه بذاته عدم غيبته عنه فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنه ولما اشتهر
ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته وعلم
بذاته فاذا كان علمه بذاته هو ذاته وكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كان ذاته علة وجود
اعداد فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعلم
ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو منبع وجود الممكنات كلها على
ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ لها لم يعلم
نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه اذا علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف كذاته
والواحد منا اذا علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف كذاته والواحد منا اذا علم
ذاته بصفته حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطو فيه بذاته من غير
ان يودي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقاسوا ذلك بحال الانسان فانه ان فرض في العلم احوال مشترا
احدها ان يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة يفصلها من غير ان يكون
في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه
يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه انه يحيط بجواب ما اورده جملة وان لم
يتفصل في ذهنه مرتب فاذا احس فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان مدركه من
نفسه فيتيقن ان تقدير ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة واما ما يقال ان علمه تام
منطو في علمه بذاته مرتبا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي حسبه
اي عنه الفاعل بالنظر اذ فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واختلافها الى اضافة
متعددة في السلب الذي هو امر واحد فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب
كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرها في سلب الامكان عن

ذاك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق تكشف تعالى عليه سمعت ولكن العلم باللازم مع العلم
بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل ولوازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي
اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور
حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء يحضر عند ذاته فان الذي حضر غيره من يكون عنده الحضور فلا يقال
اي الحضور الى شيئين بل اعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور
اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف
يندرج العلم باللوازم في السلب ثم اي بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نحو
الضاحكية شيء غير الانسانية والعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم
قطعا والضاحكية علمها عنده ما انطوى في العلم بالانسانية فانها اي الانسانية
لا تدل مطابقة او تضمنا عليها اي على الضاحكية بل دلالة دلالة خارجة فاذا علم الضاحكية
اي بالفعل اخص الصورة او اي غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية يكون الذهن قد
انتقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة اي الضاحكية
بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم كذلك او اما بالقوة وذلك عند
عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل
دائما فهو امر لا بد فيه الفرق بين العلم التفصيلي حيث سأل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة
بها وهي الحالة الثانية ومن مسائل ذكرت فوجدان من نفسه على جوابها وهي الحالة
الثالثة لا تنفع فان من يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علما بالقوة ويجد من نفسه ملكة و
قدرة على الجواب بهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب اي الى الوجود مما كانت اي
من القوة التي كانت قبل السؤال فان القوة مراتب بحسب البعد والقرب من الوجود وكان بمثابة

اى

اي الانسان حاضرا الجواب كل واحد اي من تلك المسائل على الخصوص فلم يكن عنده صورة كل واحد
وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اي عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه
بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان حج وهو ذاته تعالى ظهرت وهو لوازمه فثبت
وهو علمه عنده عدم الشيئين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة كيف يكون
علمها اي العلم وانه شامل بالذات الواجبة ولوازمها وعبارة تكشفه اي كونه اي العلم وشاملا
بالذات الواجبة ولوازمها خبر من النظام اذ الحاصل عندهم هو علم الواجب بكيفية المذكورة وان
كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فليطلب الغاية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم
اي علم الاشياء لان الحاصل منها متأخر عنها لا يكون غاية لها ولا متقدما عليها وفي بعض النسخ
فيبطل المختصر وفي بعض النسخ فيبطل والظاهر انه تصحيف فيطلب لانه وان صح من حيث المعنى
فلا يصح من حيث اللفظ اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب لكان الواجب ان يقول فيبطل
الغاية المتقدمة لكونه جزاء الشرط وان صح بتأويل ويؤيده قوله فاذن الحق في العلم قاعدة
الاشراق لان الحق ما تقال بهذا او ابطال لكانه قال فاذا بطل ما قالوه في العلم والحق فيه
قاعدة الاشراق الذي هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين وهو ان علمه تعالى
هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي
اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها التي في بعض الاجسام
كالفلكيات او متعلقاتها اي متعلقاتها كالحوادث المستقبلة التي صورها في النفوس
الفلكية وان لم يكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع وفي بعض
النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لا فاظهر انه الظهور الحضوري بالمدبرات
وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض وكذا ان كان في المبادي العقلية

صورة تكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون المبادي كذلك وذلك ان علمه بالاشياء اضافة
لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء اضافة تحصيل لاحدهما بالنسبة الى الآخر
وعدم الحجاب الذي هو شرط الابصار سلبي لا تحتاج في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه عن شيء شيء بشرط
نفسه والذي يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف في علمه بها هو ان
الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار
وادراك له وتعدد الاضافات العقلية اي التي له الى الاشياء الكثيرة لا توجب تكثرا في ذاته
كما سبق تقريره من انه لا يلزم من تعدد الاضافات الكثيرة اذ يلزم الاضافة واحدة وهي اضافة
المبدئية تصحح جميع الاضافات ولا من تغير الاضافات يعني المضاف اليه فانه تعالى علم
بعض الى البارئ تغير المضاف اليه دون تغير ذواتها في انفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان
حضوريا اشراقيا لا تصوريا في ذاته فلا يلزم من بطلان الشيء والاضافة تغير في ذاته تعالى
فانه اذا وجد زيد علمه بالحضور الاشراقي وجدت له اضافة المبدئية اليه واذا لم يبق زيد
بطلت اضافة المبدئية من غير تغير في نفسه واما العناية فعلى ما ذكره المشاؤون فلا حاصل
لها فوق ما عرفت واما النظام العجيب الموجود في العالم فلازم من عجائب الترتيب الذي بين المجردات
العقلية والنسب الملازمة عن المفارقات وعن اضوائها المنعكسة اي من بعضها الى البعض
كما مضى لا من العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب المثل المعلقة
النورية ذوات الطلسمات اي ارباب الانواع القدماء التابعين بمثل النورية [illegible] قالوا علة الوجود
والنظام الجسماني هو العناية التي نقول بها لا المثل الذي يقولون بها وهي في نفسها غير محتج
على ما عرفت واذا بطلت اي العناية في كونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون ترتب
البرازخ عن ترتب الانوار المحضة واشراقها المندرج في النزول العلي لتمتنع البرازخ

لا تمتنع

لا تمتنع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان في سطح سواد وبياض ثم اري البياض يقرب
لانه اشبه بالظاهر الاشياء بالقرب والسواد اذا بعد لمقابل فقط اي لانه اشبه بالخفي الاشبه
بالبعد فالبياض يشاكل النور والسواد الظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما يرى
في النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك في عالم
النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى في مراتب الشرف فهو ادنى الى الادون لشدة
ظهوره والواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء
الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك في الوسائط فان ابعدها اقربها
لما ذكرنا فلا ابعد ولا اقرب من الواجب ولا ارفع ولا اعلى منه فسبحان الابعد الاقرب
الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو ادنى بنا من كل ذات لكانها [illegible] لان علاه
وان كان له سرادقات [illegible] لانه واهب ذات الموجودات ومعطي كمالاتها وتنور
موضع طلسم القرب اي من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب
منه واعتبر ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل **فصل** ومن
القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان
يكون الممكن الاشرف قد وجد يعني قبل الاخس وهو اصل عظيم مبنى عليه مسائل مهمة كما سنعلم
وهو من فروع ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار اذا اقتضى الا
الظلمة في جهة الوحدانية لم يتوجه اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا
كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز
بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهو
محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس

عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة اشرف من المعلول ومتقدم عليه
بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف
بواسطة فلا شك انه الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير جائز
بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم
من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاجل امر غير ذاته والا لم يكن ممكنا
وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا فليس من قوة واجب الوجود لانه ليس معلولا له لان
كلامنا الآن مبني على عدم جواز صدوره منهما فالضرورة وجوده يستدعي جهة تقتضيه
اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله لامتناع ان اشرف المعلول من اشرف منه
واقتضائه وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار وفي التقرير البرهاني ان
مراعاة نظم الكل بناء على النظم الطبيعي فان تعالى له وجد الممكن الاخس فلم يوجد الممكن
الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس
او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول وان
كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث
وان لم يجز منهما لزم الرابع واذ ابطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس وعدم وجود
الاشرف قبل الذات وذلك التقدير باطل ولزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في
صدر الفصل التي هي قاعدة الامكان الاشرف اذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه
فمن لا ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ولما ان يكون الاشرف اقرب اليه
وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل
المعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على العكس منه كذلك الى آخر المراتب

وما

ومما يتفرع على هذه القاعدة وثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة
المدبرة في الانسان يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد
بالكلية يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وابعد عن علائق الظلمات
اذ النفس لها تعلق ببدن بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر وهو
ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت فامكان المجرد الاخس وهو
النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده
اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة لوجب الامكان الاشرف لما كان
بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها
لهم اولى من لا حصولها فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحت
المتغيرة منها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد تمنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو
ممكن لها بحسب النوع اشرف والاكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شرفا واخرى خسة
لا لذاته بل لاستعداده بسبب من الحوادث لا تتناهى وراء الامور التي هي فوق الحركات من العقول
والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية ولا يمنعها عما هو اشرف بها والاكمل الا امر من
الامور الخارجة لانها اما علل او معلولات لها او لا هذا ولا ذاك والامران باطلان لان ما لا دخل
له في تقرر الشيء لا يكون سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة
لها بالحركات المتقدمة عليها وتعليلها بمثل ما تقرر غير داخل تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل
او اختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس وهذا البحث شريف ذكر المصنف في
المطارحات انه استفاده من اشارة احالية لارسطو فانه في كتاب السماء والعالم مثلا وانه

يجب ان يعتقد في المعلولات ما هو الاكرم لها والاشرف الى ما ذكره اشار بقوله فيجب ان يعتقد
في النور الاقرب والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اشرف
واكرم بعد الحكم ذلك وهو اي والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم
العناصر اذ لا يرسم بالاتفاق ما يقع دون مرجح فانه محال من يعني بكل ما يحقق ما به لا لذاتها
ما يختلف به اشخاصها فان تخصص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد ويفتقر الى اسباب
خارجة غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجة عن عالم الاتفاقات عما هو الكمال الممكن
كالانها ان الممكن لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التي هي الحركة
المؤثرة فيما يتأخر عنها لا فيما يتقدم عليها ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ
وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل يتحير في القدر النزر الذي يدرك منها والنسب بين الانوار
الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التي في العقل عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات
هي ترشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فيجب اي النسب النورية قبلها اي قبل النسب
الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ
فلكية كانت او عنصرية فهو والعقل بعزة معالم البرازخ فلزم ان يكون العجائب والطرف واجود
ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قياس لان الترتيب التي من غيره تكون اقل كسرا من النسب التي
من الاخس كثره وليس ذا الصريح قال العقل الصريح وهو الذي لا يشوبه شيء من الامور الوهمية
يحكم بان الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر مما في عالم الظلمات بل هذه
ظل لها ومما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التي هي في الطبقة العالية الطولية والتي في
السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لا في اين هي اشرف في الوجود شاهدة
الكاملين من الانبياء والحكماء والمتألهين عن النواميس لها كذلك اخبارهم عنها واليه الاشارة

بقوله

بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اي وكونها عطف على مبدع
ويجوز ان يكون نورا عطفا على الكون لكن الاول اولى بمظهره ما تقدم من الانوار القاهرة
شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ولم يكن لهم شاهدها
من اتباعهم واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي وذو تجرد الا
اعترف بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط
ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي واكثرهم صرح بانه شاهدها
اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات اي العلائق البدنية
وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا واذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس مثلا او شخصين كهو
مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما من ابطال الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات
السماوية وغيرها حتى تبعهم الخلق على ذلك بتقليدهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم
وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب
عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي كثرة الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام
والانوار اعني الانعكاسات على ما هو رأي الاوائل عظيم الميل اليها فهو الى طريقتهم في كون العقول
عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان رأى برهان ربه وهو مشاهدة الانوار المجردة من العلائق
البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بما في جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال
والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا
ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى ان يقع له خطفة من رؤية النور الساطع في
عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المينوية

أي الروحانيات لما أخبر الحكيم الفاضل والإمام الكامل زرادشت الآذربيجاني عنها في كتاب
الزند حيث قال العالم ينقسم قسمين مينوي وهو العالم النوراني الروحاني وكيتي وهو العالم
الظلماني الجسماني فإن النور الفائض من العالم النوري على النفس الفاضلة الذي يعطي
التأييد والرأي وبه تستضيء النفس وتشرق أتم من إشراق الشمس يسمى بالفهلوية خره على ما
قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد
من عمل أو صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الأفاضل منهم يسمى كيان خره والرأي هو الذي
لأجله الأضواء المينوية تابع الخره والرأي وقال تابع الخره والرأي التي أي الأضواء
التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها عيانا وقال
في الألواح الملك الظاهر كيخسرو المبارك أقام التقديس والعبودية فأتته سكينة القدس ونطقت
معه الغيب وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته أنوار الله مواجهة فأدرك
منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهو إلقاء في النفس قاهر تخضع له الأعناق وحكماء الفرس
كلهم متفقون على هذا أي على أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية و
مركباتها ربا في العالم هو عقل مدبر مجرد لذلك النوع وإلى هذا أشار نبينا محمد عليه أفضل الصلوات
وأكمل التحيات أن لكل شيء ملكا حتى قال إن كل قطرة من المطر تنزل معها ملك وكما
الفرس وجود أرباب الأصنام مما أكثروا منها حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت يسمونه
خرداد وما للأشجار يسمونه مرداد وما للنار يسمونه أرديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها
والمنور لها وهو المدبر لصورتها والجاذب للدهن إلى السراج وكذا كانوا يثبتون لكل نوع
جسماني رب صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والمبقي والغاذي والمولد ولا تمنع صدور
الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا تتصور لها ولا فطن النفس و الا

لكان

لكان لها شعور بها وجميع هذه الأفعال من أرباب هذه الأصنام وهي الأنوار التي أشار
إليها أنباذقلس وغيره من كبار الحكماء أنت تبين كهرمس وفيثاغورس وأفلاطن وأشباههم
الذاهبين إلى أن لكل نوع من الأجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر
له وحافظا له وهو كلي ذلك النوع أي بمعنى أن نسبة هذا العقل وهو رب النوع إلى جميع أشخاص
نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها ولا بمعنى أن رب النوع محمول على
النوع كما يقال كلي ذلك الأمر كذا ويعنون به الأصل والمعول عليه وكون رب النوع محلا قبل
أنه كلي ذلك النوع ولا بمعنى أن رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال العقول والنفوس
كليات بهذا المعنى لا بمعنى أن رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا تشاركه فيها
غيره بنفس تصور معناه لا تمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على المجرد
المجرد عن المادة وهو رب النوع بأنه كلي مادي لوجوده في مواد كثيرة هي أشخاصه وإلى هذا
الإشارة بقوله ولا يظن أن هؤلاء الكبار أولي الأيدي والأبصار ذهبوا إلى أن الإنسانية
لها عقل هو صورتها الكلية وهو أي ذلك العقل متشخص موجود بعينه في الكثيرين فكيف
يجوزون أن يكون شيء وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون أي ذلك الشيء بعينه
في المادة ثم يكون شيء واحد بعينه في المادة ثم يكون الشيء واحد بعينه وهو رب النوع
الذي هو عقل متشخص في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنساني
مثلا إنما أوجد لأجل النوع وهو الصنم الإنساني حتى يكون أي العقل وهو الصنم الإنساني
قالبا له أي النور المجرد الذي هو ربه إذ لا يجوز أن يكون كل موجود لكن قالبا للشيء
لاستحالة أن يكون صورة بلا معنى فإنهم أشد الناس مبالغة في أن العالي لا يحصل لأجل
السافل فإنه لو كان كذا مذهبهم وهو أن العالي الذي هو رب النوع إنما حصل لأجل النوع

يكون قابلا له كاستعداده ان يكون صورة ما معنى لغرضهم ان يكون لمثال اي لمستقل الذي
هو رب النوع لكونه صورة مشخصة ايضا مثال آخر اي غير نهاية حتى يكون رب النوع مثالا
لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية بل اعلم ان كل ممكن لا بد وان يكون قابلا للآخر وهو معناه
وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كأنه اختص به فانه
استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال الآخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب
الصنم في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا تقال ارباب الاصنام
المثل والاظلال انهم يحكمون بها اي بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال لابد لها
ان يحل فيها بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لانها ابدية وان لم تتصور
اصنامها التي هي اشباحها اي مركبة وليس من شرط المثال المماثلة ان يشابهه تشبيها
من جميع الوجوه والا لكان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو
باطل فالمثال الجسماني يخالف الممثل من وجه ويطابقه من وجه والمشاؤون يسلمون ذلك
فان المشائين سلموا ان الانسانية في الذهن مطابقة لكثيرين وهي مثال ما في الاعيان
مع انها اي الانسانية التي في الذهن مجردة وما في الاعيان وهو الانسانية التي
في الذهن مجردة وما في الاعيان في الخارج غير مجردة وهي اي التي في الذهن غير
متعددة ولا متكثرة بخلاف ما في الاعيان لان الانسانية الخارجية متعددة متكثرة فليس
من شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام
تركب مثلها وهي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصورة النوعية ههنا الى القيام بالمادة
افتقار مثلها في عالم الانوار اليها فان الماهية النورية كالانسانية في ذاتها مستغنية عن القيام بمحل
والجسمانية لنقص يحوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصورة الجوهرية

الذين

المذكورة بمنزلة المأخوذة عن الجواهر الخارجية فيها كونها كالانسان تقوم بها لا بذاتها واعلم ان
الفارسيين ومثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثلا كيف كان حتى يكون للاعراض
مثال ويكون للدار جلس مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون
ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له هيئات نورانية روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام
يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا
ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل لكل شيء مستقل بوجوده كالجواهر
وهو احتراز عن الاعراض له امر ما يشبهه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال في
آخر بل يكون نوره اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العظمى
وهيئات من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة
او السكر مع الطعم او الصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة
من قبل وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة في هذا العالم
وفي كلام المتقدمين رموزات بحث حلها على ما ذكرناه ولسنا نكر الاصل فهم اي المتقدمون وان
اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية وان الكلي من حيث هو كلي
لا يمنع وجوده في الخارج او كان في الخارج فله هوية متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها ومعنى
قولهم اي قول المتقدمين ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف
الشعاعات مناسبة يكون ظله في القاهر وفي نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي ذلك
النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول على كثيرين كما تحامل على ما عرفت بل بمعنى انه
نسبة الفيض على هذه الاعداد وكأنه الكل وهو الاصل وليس هذا الكلي بالنفس تصور معناه
لا يمنع وقوع الشركة فانهم اي المتقدمين معترفون بان له اي النور القاهر الذي

هو رب الصنم وأما تخصصه وهو عالم بذاته فكيف يكون بمعنى ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة فيه وإذا سموا في الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور في المنطق
بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستتبعة لجميع أحواله فتعلم بكلامه هو
أنهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلي المشهور في المنطق بل يعنون به كونه مستتبعا لجميع أحوال
النوع وأما الذي احتج به بعض في إثبات المثل من أن الإنسانية بما هي إنسانية من حيث إنها ليست
بكثيرة وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا فهي واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الأنواع
فلكل نوع جسماني شخص واحد قائم بذاته في عالم النور وهو ذلك النوع على الحقيقة ويطلق المعنى
المقول منه وهذه الأشخاص هي المثل الأفلاطونية كلام غير مستقيم فإن الإنسانية بما هي إنسانية لا
تقتضي الوحدة والكثرة إذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح
عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الأشخاص الكثيرة إنسانا وكذا الحكم في جميع الماهيات إنها
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة ولا الكلية ولا الجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وإن كانت
لا تخلو عن أحدهما بل هي أي الإنسانية من حيث هي مقولة عليهما أي على الواحد والكثير بحسب
ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة لما كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين وليس إذا
لم تقتض الإنسانية الكثرة يكون لا اقتضاء الكثرة لها اقتضاء الوحدة فيلزم كونها واحدة وفي
بعض النسخ وليس إذا لم تقتض الإنسانية الكثرة لا اقتضاء الكثرة لها تقتضي الوحدة وفي بعض
وليس إذا لم تقتض الإنسانية الكثرة لا اقتضاء الكثرة لها اقتضاء الوحدة والأول أولى لأن
الثاني وهو من أن ذلك على ما يخفى بل تقتضي الكثرة اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء
اللاكثرة لأن تقتضي اقتضاء الشيء هو لا اقتضاء الشيء لا اقتضاء اللاشيء وتقتضي اقتضاء
الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع الاقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التي هي ما هو

تقتضي

تقتضي صدقه مع الاقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الإنسانية وغيرها من الماهيات من حيث
هي واحدة وهي المثل ثم إن هذا الدليل بعد تسليمه وفرض التعدد الممنوع فيه لا ينتج المطلوب وهو كون الإنسانية
الواحدة موجودة في الخارج أو الإنسانية الواحدة المتوقفة على الكل لأنه يحتمل أن لا يكون من الحجج لأجل
الحمل أي على أشخاصها الخارجية إلى الخارجية إلى صورة أخرى أي غير الصورة المنطبعة في الذهن
لكون تلك الصورة الأخرى خارجية وقائمة بذاتها فيكون هي المثل فالاحتجاج بهذا الوجه على إثبات المثل
غير مستقيم وكذا القياس من أن أشخاص كل نوع واحد والنوع باق وهو كلي في الأنواع الأصلية
باقية مع كلية كل منها إذ لا يلزم منه أن يكون الكلي قائما بذاته يستلزم المطلوب لجواز أن يكون
قائما بغيره وهو المراد من قوله وأما قياس أن الأشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب أن يكون أي
النوع والباقي أمرا كليا قائما بذاته بل للخصم أن يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادئ
أي النوع له صورة قائمة بذاتها ومثل هذه الإثباتات … وليس اعتقاد أفلاطون وغيره
إثباتات كيف عرفت … من الأوائل … بنا على هذه
الإثباتات بل على أمر آخر هو الكشف والمشاهدة ولولاه لما احتج عليها بما ذكر من الأ
ولولاه والمثل التي … أن يكون الإنسانية المجردة موجودة في الأعيان مشتركة
بين جميع أشخاص نوع الإنسان بحيث يكون في كل واحد من أشخاصه إنسان محسوس فاسد وآخر
معقول باق دائم غير متغير وهو باطل لا يقول به عاقل فضلا عن مثل أفلاطون وقال أفلاطون
إني رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية أي عقولا مجردة محيط الأشياء نورانية لا تنصف نورا إلى
آخر الفراق لا ادراك المحيط بعضها ببعض فيجد إشارتها بالأفلاك تجوزا وهذه أي الأفلاك
النورانية التي ذكرها بعينها السماوات العلى التي أشار إليها بعض الأنبياء في قوله كالإشراقيين في الكتاب
تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على أنهم يعتقدون

من مبدع الكل نور وكذا عالم العقل صرح به افلاطون واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل
وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في
ذاته النور والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية
المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع الشامخ الالهي
ما هذا مختصره اي حكى عن نفسه ما هذا المذكور مختصره الى قول حجبت الفكرة عني ذلك النور
واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطون كما
ذكره المصنف وفي التلويحات عنه انه قال ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات وتأمل
احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن عري
عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر
الاشياء فاجد واري في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة
ما ابقى متعجبا حيران باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم و
اني ذو حياة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية
فصرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية كلها فاري كاني واقف
في ذلك الموقف الشريف واري هناك من البهاء والنور ما لا تقدر الالسن على صفته
ولا الاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشان وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على
احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحجبت الفكرة عني ذلك النور فابقى متعجبا
اني كيف انحدرت من ذلك العالم وعجبت كيف ارى نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها
فعند ما تذكرت قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء
الى العالم العقلي وقد اشار الشارع العربي المعظم يعني رسول الله صلوات الله عليه الى ما سبق

وسبعين

وسبعين حجابا من نور لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره وفي رواية سبعين
حجابا وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وفي حديث ابي امامة الباهلي ان جبرئيل قال يا محمد اني
دنوت من الله دنوا ما دنوت قط فقال كيف كان يا جبرئيل قال كان بيني وبينه سبعون الف
حجاب من نور وفي حديث ابي موسى حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره
من خلقه وفي رواية من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الازلية التي
اذا راها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته اذ لا تحيط بها الابصار والانظار
ولا تحيط بها الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واسمائه وعزته وسلطانه فكانت الانوار كالحجب
التي تحول من العقول البشرية ورؤيتها لو كشفت عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراءها لاحرقت
عظمة جلال ذاته وانفت ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته وهو بعد في الدنيا مشتغل بالشهوات
متالف المحسوسات محجوب بشواغل البدنية والعوائق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال
بساحات بهره جلالها والغرض من ايراد الحديث ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة
من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان
تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية والمراد من الحجب الظلمانية على الرواية الاخرى الاجسام
الفلكية والعنصرية وامثالها واوحي اليه اي اوحى الله الى الشارع نبي محمد عليه السلام
الله نور السموات والارض لا يعني انه منور لهما كما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق الاسم
النور عليه بل يعني انه نور محض النور الحق وان سائر الانوار مترشحة من نوره وقال اي الله
تعالى ان العرش من نوري والعرش العقلي هو العقل الاول او النفس او هو نفس الفلك
الاول فظاهر انهما نورانيان مقتبسان من نوره واما الجسماني وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض
الانوار المنتهية اليه فكل الوجود المقتبسة من نوره تعالى ومن المسقط من الاخبار النبوية

بنور النور المحتجب دون شعاعه فلا ينور كنوره اي لا يحيط بنوره شيء من الانوار العقلية
بنور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور
خاضع لنورك كل نور اي من الانوار المجردة العقلية ومن الدعوات الماثورة اسالك بنور
وجهك الذي ملا اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحوي من
العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان العرش وليست ورد هذه الاثبات لكون
حجة اي على ان الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل بهتنا اي بهذه الاثبات على نور
الواجب والعقول وكثرتها مستشهدا والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته
من الصحف اي المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اي كثير
فهذا الكشف ترك البعض واعرضنا عن الباقي قاعدة في بيان جواز صدور البسيط عن المركب
النور القاهر اي العقل يجوز ان يحصل منه باعتبار اشعته وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار
التي فوقه لا لما هو المصدر لمصدره من بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية العالية من
القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من ذاته وباعتبار انوار
كثيرة شعاعية فيه فيصير اي تلك الانوار المجردة العقلية لانها المجموع المركب من الذات والاشعة
التي فيها فيحصل من المجموع المعلول كما قال اي في الجملة وان يكون كل علة من ذوات
القواهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وبسائط الطول الاسفل العرضي وذلك
اي هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار وبسائط بحسب
الذات اعتبر بصدور شعاع وحداني عن نير فانه يستنير بشعاعه جرم ثم يصير البسيط
الصادر عاما تصله من الاشعة مركبا لصدور منه بسيطا الى ان ينتهي فيتنقص في الجواهر النورية
النازلة بحيث لا تقتضي صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول

يفضل

يفضل الشعاع الاقوى لما فيه علته اي من الاشعة التي فيه علته وزيادة شعاع من علته ❋
فيحصل من هذا المجموع المخالف لمجموع الاول معلول آخر اقوى لفضيلة فيقع اختلاف كثرة
في الجواهر لانه في نفسه ليس فيها بل امور خارجة عنها كما علمت اي النور كله حقيقة واحدة لا يختلف
الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اي نور الشعاع شعاع من نور العقول كما
الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية في انفسها
وشدة قبولها للاشراقات العقلية فتختلف الجواهر من هذه الجهات واشباهها ويكون الاختلاف
منها بعد الاشتراك في الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفي قوله ويجوز ان
يحصل من المجموع امر غير ما يحصل من افرادها نظر لان الامر اما ان يكون مختلف الحقيقة او لا
وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون التغاير في الحقيقة او لا والاول ممتنع لا يجوز
التغاير الحقيقي بين الحاصل من المجموع امور مختلفة الحقيقة وبين الحاصل من افرادها والثاني
يجب لا يجوز واما الثاني فوجوب التغاير من بين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فوجوب التغاير
الحقيقي بين الحاصل من المجموع امور مختلفة الحقيقة والحاصل من بعضها واما الرابع فوجوب التغاير
الاعتباري بين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا تمام لا دخل له في المقصود ظاهرا
فليحقق الفهم الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل من
مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلم فيه وعلى هذا لا
النظر ويجوز ان يكون البسيطة على مراتب مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من
بعض الاعلين باعتبارات اثر والاشعة التي فيه نور مجرد او جوهر جسماني بسيط قاعدة في بيان
ان ارباب الاصنام منها ما متوسطها ومنها الاصنام نور متصرف ومنها ما لا متوسط منها وذلك
ومن القواهر النازلة اي العقول السافلة ما تقرب من النفوس كما علمت ان الانوار العقلية

تضعف النزول السفلي وتشبه بالصعود العلوي وانها كلما امعنت في النزول قل نورها ونقص حتى
ان بعضها يقصر من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون كانه نفس منطبعة
وعلى هذا تتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في الجنبة النورية الى ما لا يقوم بنفسه
الى الانوار العارضة وكان من النفوس ما احتاج اي في تعلقه بالبدن وتصرفه فيه
الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات ومنها ما يكون لنقصه لا يحتاج الى ذلك
كالنفس النباتية تتعلق بالنبات من غير توسط روح نفساني ولا يظن ان النفس الناقص
يحتاج الى التوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفوس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية
هي الطف منها واذا كان كذلك فيستحيل ان تتصرف في البدن من غير توسط لان احدهما في غاية
اللطافة والآخر في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية لكونها اكثف لا تحتاج الى التوسط
ومن المعادن اي وكان من المعادن ما يقرب من نفس النبات كالمرجان لانه ينبت
في معدنه وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء كان جمادا او حجرا ومن النبات
ما يقرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع رأسه او غرق في
الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى اللقاح الذكور ومن ميل كل واحد من الذكر
والانثى الى الآخر حتى ان بعض النخلات تميل الى النخل ولا تحمل الا من طلعه وهو قريب من خاصة
الالفة والعشق الذي من الحيوانات [illegible] الانثى واحد حتى يصل الى الحيوان وهو
الانقلاع من الارض والحركة في طلب الغذاء وكان النبي صلى الله عليه وسلم اشار الى هذا المعنى
بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم ومن الحيوان ما يقرب من الانسان
في كمال القوة الباطنة اي في التفهيم والتفهم وغيرها كقوة المحاكاة والتعلم والتقليد ونحوه
نحوه وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان

القرد

القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم الاشارة ويتسخر بمضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على
رؤوس الملوك بالخدمة الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان من المحاكاة والتعليم والتعلم ومن المحاكاة
النوعية ولما بين من نزول من المعادن الى نوع كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية يتصل باول
المرتبة السافلة عنها وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية انزلها يقرب من الطبقة السافلة
والطبقات من عالمها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة
اي النفوس البشرية ما يكاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء والمتألهين وفي
النزول منها ما يكاد يكون كبعض البهائم اي كنفس بعض البهائم وفي بعض النسخ كنفس البهائم
اي ما يكاد يكون نفسا لبعض البهائم والاول اولى قوله فمن القواهر النازلة وهي العقول السافلة ما
يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفا في الجسم المتعلق به ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر
متصرف اي في ذلك الجسم المتعلق به بل يكون هو المتصرف فيه لنقص في جوهره فهو يحتاج قوله
وكان من النفوس وتقريره ان يقول وكان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني
وفيه ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس
المترتبة مرتبة لانواع الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما تحتاج في افاضة الاجسام
لكمالها الى متوسط لنقص جنسها هو نور مجرد آخر متصرف في تلك الاجسام وذلك كالنفوس الفلكية
والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاجسام وارباب من القواهر النازلة ومنها
ما لا يحتاج في الافاضة الى الاجسام لنقصها الى متوسط كارباب اجسام البسائط العنصرية و
المركبات الجمادية وهذا التقسيم هو المذكور في الكتاب فكانه قال وكما ان من النفوس كذا فمن
القواهر النازلة كذا والانوار القاهرة وان كان من سافلها ضعف فيه جهات الاشراق الا
ان الضعف الذي في الجوهر اي بسبب النزول وكثرته لا يمحو النور المستفاد في بعض النسخ

مستفاد ای من اشراقات انوار العوالی علیه کالسما اذا کان فی تلک النور ای الذی علیه
الاشراقات من العوالی فانه اولی بان لا تحجبه النور العرضی لغلبته فی العوالی لا انه اذ انکسر
فی السوافل کما علمت فالانوار القاهرة التی توجب العناصر لها مناسبة بها ای تعطاد ون
تصرف بواسطة متوسط متصرف والانواع التی توجب غیرها من الانواع لها مناسبة بها القهر و
لهذا فسره بقوله ای لیس بینه وبین صنمها واسطة اخری مثل النور المتصرف لبعضها و تصورها
من افاده نور مجرد وذلک لضعف نوریتها عن افاده نور متصرف فیها عنها ولعدم
استعداد الصنم البخص ای لعدم قبول تصرف النور المتصرف لتوقفه علی مزاج خاص نوعی
العناصر والجمادات المرکبة وکذا غیرها ای غیر العناصر من مرکبات الجمادات ای
حکمها حکم العناصر فیما ذکر **فصل** فی بیان عدم تناهی آثار العقول وتناهی آثار النفوس وان
لا مؤثر فی الحقیقة الا الحق تعالی واعلم ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات ای
من العقول والنفوس لها مقدار اذ کل متقدر برزخی ای جسم برزخی وکل ما هو کذلک فلا
یدرک ذاته لما تبین من ان شرط ادراک الشیء لذاته تجرده عن المواد وقیامه بالذات بل هی
ای الانوار المجردة انوار بسیطة لا ترکیب فیها بوجه من الوجوه وجوده بنفس ظهوره المعنوی
ولکنه مشارکة وفی بعض النسخ مشارکة فی الحقیقة النوریة کما عرفت والتفاوت بینها
بالکمال والنقص وهی ای النفس فی الحقیقة النوریة لا تقوم بنفسها بل یکون هیئة لغیره
کالانوار العارضة ولیس بصحیح تشنیع من تقول وهم جماعة جماعة الشارحین ان النور کیفیة
وعرض منه ای فی عالم الاجسام فان انوار الکواکب والنیران اعراض قائمة بمحالها لکیفیات تقوم
بنفسها ای مع کونه عرضا ولو استغنی شیء من النور عن المحل لاستغنی الجمیع لاشتراکه ای الحقیقة
النوریة فانه ای هذا التشنیع لا اصل له اذ لا استغناء للجمیع لاشتراکه فی الحقیقة النوریة

فانه

فانه ای هذا التشنیع لا اصل له اذ لا استغناء للنور ای لبعضه انما هو لکماله وکماله لجوهره ای
بسبب جوهریته وغایة نقصه العرضیة ای بسبب عرضیته والاحتیاج الی المحل فلا یلزم من نقص شیء
کالنور العارض لنقصه بالعرضیة نقص ما شارکه من وجه کالنور القائم بذاته المشارک العارض فی کونه
نورا مع کماله الجوهریة فان التفاوت ای بین المشارکات فی شیء من قد یکون بالمقدار وذلک
اذا کان الاشتراک فی الجسم وقد یکون بالعدد وذلک اذا کان الاشتراک فی النوع وقد یکون بالشدة
والکمال وذلک اذا کان الاشتراک فی الحقیقة النوریة ونحوها کالمقدار کما علمت ان التفاوت بین المقدار
الصغیر والکبیر بالکمال والنقص ایضا وکما تؤکد ان التفاوت بین الانوار بالشدة والکمال وقولهم النور
المصباحی ما کان مقدار حاملة وهو الفتیلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار حامل الشمس وهو الجدران
الکثیفة الارضیة وحوامل الشمس قد یکون اکثر عددا منه ای من حامل النور المصباحی کالجدران
المذکورة فیکون ای کون النور المصباحی موجبا لتشنیع حاصل علی ای وجه یفرض ای
سواء فرض ان موجبه تلک الاشعة المتعددة او الصنوبرة او الفتیل الفایض لاستعداد الجدران لمقابلة
الصنوبرة لقبول الاشعة وکیف کان فالنور المصباحی لا دخل فی وجود الاشعة المتعددة وفی نسخة
فیکون موجدا للتشنیع وفی نسخة فیکون موجب تشنیع علی ای وجه یفرض فی تفاوت النوریة ای بین
العدد والمعقول المذکورین لیست الا بالاشدیة والکمال فان النور المصباحی اشد واکمل من الانعکاس
الجدرانیة لانه اعظم مقدارا منها او اکثر عددا والتوهم ان التفاوت بینهما بالمقدار او العدد کما یتوهم
ان یکون التفاوت بینهما بذلک لان هذه الانوار لیست اجساما لیکون التفاوت بینهما بالعدد بل
بالحقیقة کما ذکره واذ ثبت ان التفاوت بین الانوار لیس الا بما ذکره فنور الانوار لشدة نوره
وکمال نوریته لا یتناهی فلا یستبطه علیه بالاحاطة شیء ای من الانوار المجردة لانه شمس شموس ونسبته
الی عالم العقل کنسبة هذه الشمس الی عالم الحس من حیث انه لا نور فوقه هناک کما لا نور فوقها هنا

حيث الشدة والقوة تتناهيان في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان هنا ترتب
الانوار العرضية من الشمس الى اضعف الجواهر نورا فكذا هناك ترتب الانوار الذاتية من
نور الانوار الى ادون العقول نورا واختفى بعض انما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه كما يخفى
الشمس من الخفافيش والاجهر ونحوهما فلا تختص شدته اي شدة نور الانوار عنده حتى يمكن
ان يتوهم وراءه نور فيكون له حد وتخصص يستدعي مخصصا قاهرا له يقهره على ذلك الحد فلا يجاوزه
منه وهو محال بل هو قاهر بنوره لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما
ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور
الصرف فعلمه نوريته وقدرته القهر بنوريته وقهره لذاته او انه علة من خاصية النور وهي
ان فيض الشعاع عنه والتنوير وان الانوار القاهرة من القدسيين فانوارها تتناهى ان عنى النهاية
ان يكون الشيء وراءه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة ان عنى ان لا ضوء فيها لحصول فيها من
غير متناهية فانه بين من على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات
غير متناهية العدد وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور
المدبر اي النفس فلكية كانت او انسانية تجب نهاية آثاره فانه ان كان غير متناهي القوة لما
انحبس في علائق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات لكن هي الابعاد وتناهت
جواذب القوى مع الشوق الطبيعي لها اي اضاف الشهوة والغضب جواذبها وما جذبها
اي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوري
الذي لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النوري اتم واكمل من
الاجسام واللذة فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة
اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار

القاهرة

القاهرة ولما القوة الغير المتناهية وهو كل نوريتها فاذا كان كذا وهو ان الانوار القاهرة
غير متناهية القوة فنور الانوار اولى انها لا تتناهى فهو انوار القاهرة ذوو القوى الغير
المتناهية بما لا يتناهى لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى وما كان لقائل ان يقول غير
المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون نور
الانوار وراءه ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما
يجب من قبل من المئات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما وكل واحد من الانوار
المدبرة في البرازخ اي الفلكية تمده صاحبه وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم
بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب لحركة فان نور الانوار والانوار
القاهرة وان لم يكن تحركه بذاتها فهي محركة بالشوق والعشق كالمحرك المعشوق
وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلي والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها
الدائمة تستكمل باجرامها وهو اي النور القاهر لا ياخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا
البعض من البعض على سبيل التجدد كما سنبين من بعد ان في عالم النور لا يتصور التجدد
وهو ان يحصل لهم شيء بعد ما لم يكن بل الفيض لها حاصل الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن
البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات
اي العقلية لا بد منه ونسبتها اي ونسبة الاشراقات او تضاعف نسبتها لا بد منه والضاد
في بعض النسخ ونسبتها كثيرة وهذا انسب بقوله ولست ادعي الى جميع النسب محصورة فيما ذكرته
وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والمثالية وما فيها من النسب المتضادة
الاحوال الكائنة والترتيب العجيب والنظام الكامل المرتب ولست ادعي ان جميع النسب اي
العقلية محصورة فيما ذكرته بل هناك اي في عالم العقل والصنع الربوبي عجائب لا تحيط

بالعقول والبشر واسوا منظر فيهن في الظلمات ومن الابراز الظلمانية والعلائق الجسمانية
وكل ما وضع من العجائب اي في هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك ومن الادلة
على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اي من كيفية فعل نور الانوار وترتيبه
المتقن ونظمه المحكم ونحن على ما نحن فيه فلو كان هناك اي هذا القدر الذي عرف
بذلك وامثاله الى الحجب لكنا قد حططنا ونحن في الظلمات كما تعلق بالجسمية والعوائق البدنية
تنبه بنور الانوار تقدست ذاته وتعالت صفاته وهو محال بل كوننا في الظلمات تشغلنا عن المشاهدة
ورؤية العجائب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم
فقد طمع في غير مطمع فان الغائص في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو في الهواء وذكر
اي من الكتب الى الرب وتدبير نور الانوار انموذج من ذلك والا فلا احاطة بها ونحن في
عالم الغرور من التجليات واعلم انه لا يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب
وغيرها بالتأثير اي كان او غيرها في مشهد اي حضور نور يقهره كنور الشمس دون عون
النور التام قهره اي على ذلك الناقص في نفس ذلك التأثير كان او غيرها واعتبر
غلبة نور الشمس في انوار الكواكب وغيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها في نفس الامر
وغير متمكنة من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل الحقيقة للشمس
وتشابه فنور الانوار لكونه غير متناه في قوته وشدته وقاهرا للكل مما دونه من الانوار
هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منه اي من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض
فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل دون
الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اشعة منه او شعاع من شعاع منه
فما عداه اشعة الضعيفة المقهورة لانواره المشرقة ليس شأن آخر في الوجود ليس

شانه

شانه منه المبدأ واليه المنتهى على ما انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير
نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا هو **المقالة الثالثة في** كيفية فعل
نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية اي الفلكية لانه تكلم على شيء
منها في المقالة الثانية وفيه فصول **فصل** في بيان ان نعلم ازلي وان العالم قديم و
اعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها
الناطقة وكليات العناصر والى حادث وهو ما سوى هذه الاربعة والمراد من كون العالم قديما
ان هذه الاربعة قديمة لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار
القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد ان لم يحصل اي من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر
والا لانتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد ان لم تصدر ولكن بواسطة الحركة
الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره اي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة
حيث قال ان ما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد ويتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون
الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا
مؤثرين في شيء منه بل هم مؤثرون ازلا وابدا والفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا تعطل عن
وجوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف اي وجوده على غير شيء كالعالم الذي
لا يتوقف وجوده على غير شيء هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشيء وهو الواجب الدائم
وجب ان يوجد اي العالم ولان الواجب ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة والا فهو مما لا يتصور وجوده اي ان كان ممتنعا او يتوقف على غيره
اي ان كان ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذي توقف عليه وقد فرض انه لا يتوقف
عليه وهو محال وكل ما سوى نور الانوار اي من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف على غيره

كما توقف شيء من انفعالاتنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لمثله مدخلا في فعلنا
ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف
على ذلك الوقت فما في بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار
والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه فان نفس الوقت من الاشياء التي هي
غير نور الانوار وهو ممن فرغنا لانه ممن لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من
الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول به الاشاعرة وفي
كان هذا طلاقا علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوتها له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن
القوم من انه اذا فعل بالارادة امتنع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها
اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى
هذا اشار بقوله فما كان نور الانوار دائما يدوم الصفات اي الاشعرية ومن يحكي
بحرام صفة دائمة لانهم ثبتوا كون تعلقها فيه دوام بدوامه اي دوام جميع ما يفيض الصفات
منها اي الذي يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن ان العدم المحض اي الصرف
فرض تجدد اي تجدد حال لكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل عنه لعدم
الاولوية في العدم الصرف حتى ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما يتجدد حال
ما لاجله التجدد في استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور التي لاجلها حدث العالم
بعد ان لم يكن كحدوث ارادة وقدرة او وقت موافق او زوال مانع او تحقق علم او حضور
مصلحة او اي شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح آخر حادث كالكلام في
حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك فلا يقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لا يتقدمه
حادث آخر وعلى هذا الوجه لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية في الازل فلزم

من عدم

من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم من عدم ثبوته ثبوته فعدمه باطل فعدم ازلية العالم باطل
فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اي
الافلاك وكليات العناصر واضواؤها المجردة اي النفوس الفلكية الناطقة دائمة اي ازلية ابدية
اي الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيره في المعلول الاول لا بد ان يكون ازليا اما ان يجب صدوره
عنه او يمتنع والثاني باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان
لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره عنه او يمتنع والثاني باطل والا لما وجد فتعين
الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره
لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع
وجود معلول آخر قبل المعلول الاول وكذا المعلول الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع
لانه ان لم يتوقف على غيرهما وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول آخر
دوام
ان قبل الثاني وقس الباقي عليه وعلى هذا دوام العالم مع دوام الواجب لا يلزم من
الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون
من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي
ذلك واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع
المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع وكما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع معه فكذا
العالم مع الواجب يدوم معه ولا يلزم منه محال **فصل** في بيان ان
كل حادث زماني وهو ما يتقدم عدمه زمانا عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف
الحركة فقال كل متغير لا يتصور ثباتها اي نظرا الى ذاتها لا الى غيرها على ما يقوله بعينه
لسطرات وما يجب فيه التجدد لماهيته انه هو الحركة سمى الحركة وهو تعريف مطرد ومنعكس

لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فما
ليس خارجا عن الجوهر كوجوده لا يتصور ثباته وما هو من باب الكم والكيف والاضافة وخرج الزماني
الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان ايضا مما لا يتصور ثباته ولكن لا لما تنبها فذاتها
بل لغيره وهو محله الذي هو الحركة لما تقدم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا تجتمع اجزاؤه
الموجودة معا وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها لكن لا من هذه الحيثية بل من حيث
ثبات اجزائها المفروضة معا وكل ما لم يكن ثم حصل فهو حادث اي زماني وكل حادث
اي زماني اذا حدث فشيء مما يتوقف عليه هو اي ذلك الحادث الزماني حادث
اي زماني وهذا بخلاف الحادث الذاتي وهو الذي يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة
فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء مما يتوقف عليه حادثا زمانيا اذ لا يقتضي الحادث
وجود نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر
بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه ان دام
مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا شيء مما يتوقف عليه
هذا الحادث يعود الكلام الى ذلك الشيء اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا بل ممكنا
فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح آخر حادث لا ينفك عنه فلا بد من التسلسل اي تسلسل الحوادث
لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اي وجود آحادها محال لما عرفت
من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا فلا بد من تسلسل غير متناهية لا تجتمع آحادها
ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع واذا كان وجود هذه الحوادث
على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد
لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انه هو الحركة فيجب

استمرار

استمرار حركة دائمة لا تنقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله
والحركات المستقيمة جدا والبرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات
الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود لا البرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان
سكون فانه غير جازم بصحته على ما ذكره في المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ لا يتحرك
بطبعه الا لفقد ملائم هو حيزه الطبيعي ببرهان الدال على ان كل جسم طبيعي له حيز طبيعي ملائم
ولا لمفارقة الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف فلا يزال الى حين ما يعارضه
قاسر حتى لو كان البرزخ مع جميع ملائمه وترجح وجوده اي وجود البرزخ له اي لذلك
الملائم فلا يتحرك اذ لا طلب لا ترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى
احيازها الطبيعية والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة وذلك لما يوجد
في الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر في العلويات وكل واحدة منهما متناهية اما القسرية
الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير تحركه الهواء معه قسرا
الى فوق او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم تحرك الهواء معه قسرا الى تحت فانهما تنتهيان
الحركات الطبيعية لانها لا تتجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله ونعلم
ان ما تحت فلك القمر ما يمكن ان يكون له حركة ارادية اي من انواع الحيوان لا تحتمل الحركة
الدائمة على دوام البرزخ ولا بقاء البرزخ دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اي العنصرية
فجميع حركات ما تحت الافلاك تنقطع وما وجب اي بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة
لا تنقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركة عنصرية
فهي للافلاك وتكون دورية لاستحالة ان تكون مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء لما قسموا الانسان
بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا

مضطجعًا على قفاه راسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن
الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء وخلفه الى الخفي والى هذا اشار
بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدا حركاتها المفروض اي المشرق ومنتهى حركتها
اي المغرب واضافاتها الى سمتي الراس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو
الجانب المشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان ويسار وهو المغربي لعكس ما قلنا
وغير ذلك من الجهات اي الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررناه وتتبين
فيها اي في الافلاك نقط الاضافات اي الموجبة لجهات الست اما بالنسبة
الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم او بالنسبة الى ما ذكر من
مصطلح كما ذكرنا ولولاها اي لولا ما ذكر لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفي بعض
النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات اما لان المشرق كل نقطة على الارض هي مغرب
النقط المقابلة الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفي بعض النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات
اما لان مشرق كل نقطة على الارض هي مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه
واما لان تلك النقط تتغير بحركتها فتصير النقطة التي فرض تعين السمت بها قداما ام سمتا
ام خلفا **نكتة** في ان الحركات للافلاك دورية تتم الدورة في كل يوم وليلة وانها
علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا تكون ولا تفسد وانها لها حركات ونسب
متشبهة بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد واحد على الترتيب فقال
واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت اي الى
المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها وعلم ان النهار ليس الا
طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فمتى النهار وليس كذا لانا

ترى

ترى انها اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة تقطع فيها النصف الاخر من الارض
الذي فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب الاول وعلمت وجود المحدد
وان السفل هو المركز اي محدد بمركزه كما ان العلو محدد بمحيطه والارض عنده اي عند المركز
تحت سطح مركز ثقلها عليه لازمة له غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز اي جانب فرض كانت
قاصدة الى العلو لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قاصد جهة العلو كما ان المتحرك
الى المركز كيف كان قاصد جهة السفل ولا ملائم لها اي للارض الا الملائم لما هو
السفل دون العلو وستنبئك كيفية امره اي امر العلو من انه لا ملائم الارض او
السفل من انه لا يلائمها وجميع الحوادث التي عندنا اي في عالم الكون والفساد
من هرب الحرارة واستيلاء البرد وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف
ما سكن الاوراق في الشتاء وضده الجميع في الربيع وكذا اشتداد نشو البطيخ والخيار و
القثاء وكثرة مد البحار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه الى غير
ذلك مما هو مذكور في كتب احكام النجوم من اثار حركات الافلاك وهي وفي نسخة فهي
او لعلة حدوث الحوادث وفي بعض النسخ الى دوراتها وهو المطلوب الثاني ولا تقع
الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط والا لزم التحلل وعدم دوام الحركات
والحدوث الموجب المتقدم حركات وبرزخ عليها محيطة دائمة لان كل واحد من الكون والفساد
والتركيب من البسائط حادث لا بد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات
الافلاك ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك
لا تكون ولا تفسد وهو المطلوب الثالث واعلم ان حركاتها ونسب حركاتها
ومقابلاتها اي وتقابلات كواكبها وغير ذلك ايضا اي من المقارنات والتربيعات

والسببيات والمسببات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية
مشبهة لمناسبات الامور القدسية اى الانوار المجردة العقلية واشعة الانوار القاهرة
ذلك مناسبات عقلية متناهية متميزة مترتبة مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية
ومناسباتها واحوالها كلها متناهية متميزة مترتبة محفوظة وكما ان الذوات العقلية مباينة
علة للذوات الجسمانية التى هى الاجسام ومناسباتها وعلى هذا الكل فى العالم العقلى يسرى
يسرى الى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسمانى كخذوذ ظل
العالم العقلى فهو ظله والظل تبع للمظل فكل حادث حدث لا بد له من علة حتى ينتهى الامر فى
الاخر الا انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التى تستخرجها الافلاك باستخراج الا
وضاع بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلابد وان يفيض العقل
المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمية الجسمانية المناسبة لما تقتضيه تلك الحركة
على كل قابل مستعد لتلك الهيئة من الجواهر النفسانية والجسمانية فتحدث تلك الهيئة عن المقتضية
الفاعل والقابل وسواء استعد لقبول الفيض بوجود انوار الكواكب فى الاجرام الذى الاوضاع
المختلفة وموافرادها من تاثير الاجرام الفلكية وعالم يمكن لها اى للافلاك دفعة واحدة
الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة مع المقابلة وغيرها
والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اى لكن فيها فلا يمكن مقابلة بين الكل اى كل
الكواكب وعدم حجاب نسبة بين الجميع اى جميع الكواكب كما فى عالم النور اذ فى البرازخ
العادية حجب بخلاف عالم النور الذى لا بعد فيه ولا حجاب فتخلف اى الافلاك
ذلك اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل الكل
حتى تصير اتية فى الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف

وذلك

وذلك ان الافلاك اذا اخذت فى الحركات من اول الدور يحصل لها نسب عقلية التى تريد
استيفاءها او ما يستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلى الذى فى الانوار المجردة واذا تم الدور
باستيفائها النسب الموجودة العقلية التى يمكن النشر بها وسقطت باسرها الى العالم الجسمانى
وتم ذلك فى الالوف الجسيمة العظيمة فات القيامة اى الكبرى والامنيات فقد فات قيامة
لكنها الصغرى ثم تستانف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا
على الترتيب حتى يأتى عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات
العقلية المرتبة بالحركات على التدريج استانفت دورا آخر هذا مذهب الاشراقيين وهى
اى الامر فى حركات الافلاك على ما تفرضه اتباع المشائين من كل ان فى حركاتها الكثيرة
منتسبة بواحد من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة
والغرض اى من حركة الافلاك على ما صرحوا به اى فى كتبهم حركة الكواكب اى اتصال شعاعها
المختلط بعضها ببعض الى اجزاء العالم واقطاره على النسبة الفاصلة العقلية وتطهرها انواع
الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة وكذا احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة فى الاوج
وتارة فى الحضيض فكيف يكون اى هذا الاختلاف الكثير تشبها بشئ واحد هو عقل مجرد
وهم اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية
لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لتكثر المناسبات النورية
ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال الكواكب تشبها بها لا بشئ واحد فيتكرر عليه فكيف كلامهم
فليس اذن حركاتها اى حركات الافلاك على اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة
والوقوف والسرعة والبطوء وكونها فى الاوج والحضيض الى غير ذلك الا اى الا لحصول مناسبات
اشعة اى نورية وانوار اى عقلية فى المعشوقات اى القاهرة وليس نسب بعضها الى البعض

الكواكب الى البعض الا بما لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى يتالى اى وليس
حركات الكواكب الا لتحصيل مناسبات من القواهر على الوجه الافضل والترتيب بالتدريج
حتى يتادى الاكوار والادوار على النسب القاهرة التى يمكن التشبه بها اذ ليس كل نسبة
قاهرة يمكن الكواكب التشبه بها بل قد وقد تم اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية وقيام
الغيبة لنستانف اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور الى آخره وتجرى
والمشاؤون فى هذه المشاهدات اى العقلية كتبع الاصنام بل اربابها وهذه نسب الافلاك
بالقواهر فى تحصيل مناسباتها اعترفوا بضرب من المثال الذى هو رد وافية على المتعدمين
القائلين بالاصنام وارباباتها وهو ان تشخص كل نوع لما امر واحد عقلى يطابقها مثالها
وصورتها الاشعار ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو
عند القائلين بارباب الانواع بل هو ابداعى وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه :
ومما يدل على كثرة المعشوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان واحدا
لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا ونعم اذ لو كان البرازخ العلوية اى
الافلاك بعضها علة لبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى طبيعة المعلولات
التشبه بعللها فيما امكن ما يستقر لها اى لعللها وليس كذا اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات
فى الجهات والمقدم باطل كما تقدم **فصل** فى نسبة العقول فى القواهر الطولية والعرضية
وفى ازلية الزمان وابديته وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اوردوه على قدم العالم
ولما كان الانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهى
تشاهده وانما يبتهج به غاية الابتهاج لانه لا التذاذ اجل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل
من معاينة جماله وحصل اى والحال انه حصل منها اى من الانوار وفى اكثر النسخ فيها

والاول

والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب لنفوس مشتركة
اى بين تلك القواهر على ما سبق الاشارة اليه والقواهر اى ولما كان القواهر التى منضبت
العنصريات نازلة فى المرتبة عن القواهر العالية وصاحب البرازخ العلوية اى الافلاك لان ما
النوع كلما كان اشرف كان ربه نوعه كذلك اذ شرف المعلول بحسب شرف العلة كمن البرازخ
العلوية لحقوتها ودوامها اشرف من العنصريات المتغيرة والحوادث الدائمة فيكون اربابها اعلى مرتبة
من ارباب العنصريات وحصل منها اى والحال انه حصل من القواهر التى تنضب العنصريات
برازخ فاضلة للبرازخ العالية تحت تاثيرها عنها طبعى ولها اى للبرازخ التى تحت هى العنصر
مادة مشتركة اى من جميع الصور العنصرية تقبل الصور المختلفة اى التى للعنصريات وكان
اشتراك القواهر فى النفوس اقتضى البرزخ المشترك وفى نزول الرتبة المادة المشتركة فكذلك
اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما صدر النقل به يقتضى اشتراك حركات برازخها الكلى فى الدور
فلهذا انستج مما تقدم قوله فالحركة اى حركات الافلاك ايضا مشتركة فى الدور بنسبة معشوق
واحد هو النور الاعلى وهى متفرقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة الكائنة
بازاء الاشتراكات فى السموات والارض فان الاشتراكات العقلية فى الابتهاج ونزول الرتبة
بازاء الاشتراكات الجرمية استدارة الحركة والمادة التى صورة العنصريات والافتراقات
بازاء الافتراقات وان الافتراقات العقلية من القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة
ونزولها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات فى الجهات والصور فى العنصريات والمفترقات
اى من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه بازاء المفترقات اى من العنصريات المختلفة
بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول او بالعوارض على قول تحصل جهات الفيض كثيرة
متفاوتة الكثرة فليكثر الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض

وانما تناسب فلان الاشراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق وليعلم ان
تقدم القواهر بعضها على بعض اى من حيث بعضها علة وبعض معلول تقدم عقلى وهو
الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات لا زمانى لان العلة مع المعلول بالزمان وقبله
بالذات والقواهر لا يقدر البشر على حصرها وضبط ترتيبها لانها اكثر من قطرات
الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى اى القواهر ذاهبة فى الطول
فحسب بحيث يكون بعضها علة لبعض الى آخر المراتب بل فيها اى من الجواهر التى هى
متكافئة فى الوجود ليس بعضها علة لبعض بل علتها خارجة عنها فان الاعلين اى القواهر
الاعلين وهى فى الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية اى التى اى فى ذواتها
الشريفة او مشاركة اى او بمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض يجوز ان يصدر
عنها وجود انوار متكافئة فيه ولولا ذلك اى وجود انوار متكافئة من الطبقة العرضية
من ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة ليس بعضها علة لبعض فان الاجرام
المعلولات الجسمية [?] على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم
الجسمانى من الجواهر والاعراض فهى آثار وظلال للانواع وهيئات نورية عقلية فذوات العدد
الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية للانواع العنصرية لا بد من الامور الجوهرية او العرضية
افاض العقل المفارق الذى هو رب كل ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة
لا عداد الحركات الشعاعية المناسبة لنسبة الاشراقات المناسبات العقلية والمباينات التى فى عالم
اذ فى كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده الذى
من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية
وبالجملة فكل ما فى عالم الاجرام من العجائب والغرائب فهو من عالم النورى المثل ويحصل من

الانوار

الانوار القواهر عن القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال اى لكل نور
عقلى عال اشراق ما يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق
فيكون الحاصل باعتبارها اشرف الحاصل باعتباره وفى الاشعة مراتب ايضا وطبقات
لا تحصى فبها اى بالفاعل كما عرفت فى القواهر اصول طولية قبلية الوسايط الشعاعية والجوهرية
تشرف هذه الطبقة وكون كل عال لما دونه الى آخر المراتب هى الامهات اذ منها حصلت [?]
من العقول والنفوس والاجرام والهيئات ومنها عرضية من اشعة وسائطية على طبقات اى ومن
القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وسائط من جهة الطبقة الطولية العالية وهى على
طبقات كثيرة ومع كثرتها تركب بعضها مع بعض تركبا كثيرا فيحصل من كل تركيب جملة منها
شىء من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا اجتمع
فى العقل مقدار متقدمها اى متقدم الحركة ومتأخرها اما انه مقدار فلانه لما امتد او مقدارا
يختلف بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة وتطابق
الحركة المطابقة للمسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان
كل مقدار فهو مقدار لشىء واذا لم يكن مقدار الشىء ما سوى الا الحركة فيكون مقدار الحركة وهو
الحركة ولكن لا مطلقا بل من حيث اذا اجتمع فى العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما يجتمعان
فى العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن
لا من هذه الحيثية بل من حيث تجتمع اجزاؤها معا وضبط اى الزمان بالحركة اليومية لانها
اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له منقطع كما سنبين فى هذا الفصل
وجب ضبطه بحركة لا تنقطع لها وهى المستديرة بخلاف المستقيمة التى تنقطع كما عرفت [?]
من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكل [?]

ذلك وهو مجموع من اجزاء الحركة واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف
غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها ويحدس من تأخر كالسير من الصبح
مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات مهم بعده اى الى فوات امر مهم بعده وهو
الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان اراد تقدير ذلك وهو الزمان اى الذى من الصبح الى
الظهر على ما شئت برهان الثالث شيء لا ثبات له على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار
لا زم تتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك والى الاول اشار بقوله وتعرف
ان مقدار الحركة لما يرى من التفاوت وعدم الثبات واذ اعرفت ماهية الزمان فاعلم
انه لا مبدا له ولا نهاية بل هو ازلي ابدي والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث
يكون له مبدا زماني اذ لو كان كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال الكون
لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون اى ذلك القبل نفس العدم اى عدم الزماني فان العدم
للشيء قد يكون بعده اى بعد ولا امرا ما يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبل له
فهو امر متجدد ومتصرم فهو الزمان فهو زمان فيكون قبل جميع الزمان زمان
وهو محال ومن هنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر
ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب الوجود
وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوائل ان
الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا
للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العقل الاول او وجود العلة التامة
بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال فمبني
فقد لزم والجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره

وهنا

وهنا انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدا له اى بهذا الطريق
المذكور وهو انه لو كان له مبدا يلزم ان لا يكون له مبدا ومن طريق آخر اى يعلم ان الزمان
لا مبدا له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك لانك قد عرفت الحوادث تستدعي
عللا غير متناهية لا تجتمع فتستدعي حركة دائمة ولابد ان يكون اى تلك الحركة الدائمة
لمحيط وعرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات من طريق آخر اى غير الطريق
الذي علم به دوام الزمان وهو استحالة خرق المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدا
لها فكذا الزمان الذي هو مقدارها فلا مبدا له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا ينقطع
اى لا نهاية له اذ لو كان ينقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد وبعده
اى الذي هو بعد وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل ولا ثباتا ما كما سبق اى ما
يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان
زمان وهو محال واذ عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل
لانه شيء واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كشروع في عمل او حركة جسم ما
او بوصول مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوهما فالطرف الوهمي للزمان هو الآن وهو
باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان المفروضة
بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل
ونسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط بغير التناهي من الجهتين فكما انه لا نقطة
فيه الا بالفرض فكذلك لا آن فيه الا بالفرض وكما يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان
الفصل الذي من حيث انه يتعلق بكسب الآن لاستحالة وقوع الحركة في الآن الدفعي دون الذي
في جوانبه وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها

بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الآن
وقال وتغير القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي هو اليه
فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعيد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا اي الاقرب
من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد والا اي وان لم تغير القبلية والبعدية بالنسبة
الى الآن تجه اشكال ثبت به وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان و
عدم اولية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية ورد على هذا فالاستثناء عن قوله وتغير و
تحمل ان يكون استثناء عن قوله والمستقبل بخلاف هذا او الا اي وان لم يكن بخلافه
بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد كالاقرب من اجزاء الماضي اليه لزم
تشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا وهو باطل
والاول اظهر والفيض ابدي فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب الذي
هو مفيض ذوات الممكنات دائم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم كما تحققته فيدوم
العالم بدوامه اي دوام الفيض لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اي الى الشيخ على الحكماء
جهلا من القائل باحوال العلل والمعلول ان الفيض لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان
علة تامة للعالم مساوية له لكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه وكذلك
يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون
احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم بدوام
الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على
وجود الواجب فقط وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد انعدم تعالى عنه علوا كبيرا
اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه

الاشاره

الاشارة بقوله لما ورد ان الشيء يتقدم على الشيء اي بالذات لا بالزمان وان كان
قد يستدل بوجود الشيء وعدمه على وجود الشيء قبله وعدمه قبل عدمه كما يمكن ذلك اي فيما يمكن
عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما الموجب التام نفسه وهو العالم
ثبت انه لا يساوي موجبه وهو الواجب انما هو ما تعالى هو موجبه اي بل الموجب من
الموجب صدر وبه حصل فان المعلول من العلة دون العكس واما يقال اي في ابطال
حركات الاول انه يلزم منه حدوث العالم وهو ان الحركات اي الماضية الغير متناهية
على ما يزعمون مجتمعة في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا
او اذا كان الكل موجودا وله ترتيب ثبت في الكل ويلزم منه حدوث العالم فغلط
اذ الحركات التي فيه كما في اعداد الحركات المحدودة التي كلما فيها تستحيل الاجتماع
بخلاف الغير التي فيه كحركات الافلاك المجتمعة معا ولهذا اي ولعدم اجتماع افراد
الحركات قد صح عدم النهاية فيها فلا مجموع لها فلا نهاية لها وقد وجب عند متقدمي برهان
النهاية تدرك انه انما هي فيما يمكن اجتماع افراده ولا ترتيب ولا كذلك الحركات
لانه لا يمكن اجتماع احادها وفرض المحال اي اجتماع الحركات الماضية لا يستلزم ثبوت
استحالة شيء وهو حدوث العالم قد عرفت بطلانه اي فيما سلف من القواعد في علم
المنطق ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الحوادث الغير متناهية ومن ان الحركات
غير متناهية قال والعلل التي وجب فيها النهاية اي من علل الحوادث هي الحوادث
التي هي العلة منها لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات
ان كانت عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى
فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان غير متناهي

المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منها الا بعد وجود المعدوم
الاول بل وجوده لا يتناهى مما يتوقف عليه لا يحصل ابدا لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود
ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال لكن ما يتوقف من الحركات والحوادث على حركات وحوادث
في المستقبل ما لم يحصل تلك الحوادث المتوقف عليها والا استحال وجوده اما اذا كان الغير المتناهي
اي الذي يتوقف عليه الحادث ماضيا وكون الحادث ضروري الوقوع بعده هو نفس محل النزاع
اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول الماضي فالتقرير الذي مثل يمتنع حصول الحادث
بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل النزاع وجعله مقدمة في ابطال نفسه
مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان الآن هو آخر الماضي فيجب ان يكون الماضي
لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم
فان عني به آخر اي ان الآن آخر الماضي انه لا آخر بعده فهو كلام فاسد فان عند الحكيم بعد
الآن المفروض آنات اخر غير متناهية كل منها آخر ما قبله وان عني به آخر ويكون بعده آنات
اخرى كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه آخر هذا الماضي وهو اول ما يأتي اذ جعل مبدأ
وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمنين فيه بحث وفي بعض النسخ في حاشيتي
الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما يقولون هولاء حكم الجميع يترتب على الحكم على كل واحد من الحركات
مسبوق بالعدم فيلزم ان يكون الكل كذا اي مسبوقا بالعدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا
وهو دعوينا لانا لا نسلم وما ذكره من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج كان اسود كان الكل
اسود باطل منقوض بالاعداد وبكثير من الصور فانك تقول كل واحد من اعداد
من هذا المحل يمكن الحصول في زمان واحد محدود اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع
كذا فيلزم منه الحكم على كل واحد الحكم على الجميع **فصل** في بيان ان حركات

الافلاك

الافلاك ليس امرا عرضيا بل هو شعاع فايض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري
وفي كيفية صدور النفس عن العقل والغرض منه ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات
من انوار مجردة مدبرة واشار الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة لتعلقها
من علائق الظلمات وذلك لانها لا نسبة لها بالعلائق البرزخية والتجرد بها عن عالم النور الموجب
الحرية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية
هو الاشرف ولهذا اشار اليه بما ذكره وقال فلما كان النور الاخس لما عنده الظلمات والاقرب
الى الظلمات ابعد عن الكلمات النورية فاذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك يستحيل
ان لا يكون لغرض لان الحركة ارادية وكل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفي المقدور لغرض
يعود اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا يقع والشيء اذا كان خيرا في نفسه
مثلا ما لم يكن اجتماعه اولى بالاضافة الى المختار لا يختاره لا يقال انا قد نقصد انفاع غيرنا
لا لغرض يعود الينا بل لاضافة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى الغير فان لم
ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه
[illegible] فان كان الاول يفعل ذلك الاحسان ليحصل له تلك الاولوية وهي الغرض العايد اليه
وان كان الثاني فيمتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجح والاستواء ضدان فاجتماعهما يستلزم
البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جائز ان يكون لما تحتها اذ
العالي لا غرض له في السافل لا مطلقا ولكن من حيث هو سافل وذلك محال اذ لو كان له غرض
فيه لكان مستكملا به لانه يحصل الكيفية الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به يفعل فاذا لم
لم يحصل الاولى به لكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث هو مستكمل ناقص
عما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فيصير السافل عاليا والعالي سافلا وهو محال والمراد

بالعالي منهما كان اقرب في المرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود والسافل ما كان
ابعد فيه منه ويلزم ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت
ذلك من مساعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد بغيره فهو اخس من ذلك
الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة على الاطلاق فقولنا
من حيث هذا سافل وذاك عال لتخلص من هذا الايراد ودفعه فان الغنم افضل من الراعي
من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف من الغنم ولو لم
يعتبر في الراعي الا كونه راعيا للغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم
بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرفت ان حركات البرازخ
العلوية ليست لما تحتها وليست لما سالها دفعة او لا سالها اصلا لان الحاصل لا يطلب
الى انصرام الحركات بنيل وانابس فهي لنيل مقصد نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة
عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اي عارض لمدبرات نور الانوار وشروق قدسي اي عقلي
عارض لها وتكن عن القواهر لا مختص السانح بالفائض عن نور النور ولو لم يكن في النور
المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد كانت منها اي من البرازخ الحركة المتجددة دائما
دائما او انات لتقضيه ومنقوصيتها لانقضى التجدد لتم تجدد في الانوار المنصرمة
امس الظلمات اي امر الطلسمات من الفلك والذي او امر حيوانية سواء كان شهوانية كطلب ملائم
او غضبية كدفع مناف كما سبق اي من ان الافلاك حركاتها واجبة الدوام موجب اي مقتضى
على امر واجب الدوام وليس المطلوب كما ومن انها لا يفعل بحسب الكون والفساد خصوصا
الشهوة والغضب لاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى التغذي والنمو الموجب للضد
والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها

فيكون

فيكون انوارا نورية من القواهر اي فايضة منها متجددة ليست اي المتجددات منها المدبرات العلوية
صورا علمية فانها بالفعل من جهة العلوم مما تحتها من معلومات حركاتها وكذا مما فوقها لا يزيد
ولا ينقص مثال ذلك بحيرا ان الدال على تناهي ضوابط الحادث ووجوب تكراره في كل دور من الادوار
العظيمة والى هذا اشار بقوله وعلى ما يستلزم ان الضوابط كلها بموجودات الحادثة متناهية واجبة
ونسب الموجودات المترتبة القاهرة الضوابط متناهية وان كثرت تناهى العلل والمعلولات اي القواهر
وحركات الافلاك غير متناهية فحركات لحصول الجهة الواحدة الى نفوسها وهي متناهية وجب ان
حركاتها نفسيات الامر غير متناهي التجدد لما ذكرناه من الشروق القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث
حركة الافلاك على مثال نفوسها من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بسرعة بالحركة عما يحصل
في نفسه من المبادئ كما ان حدث مع نفسه بامور عقلية تحرك شيء من اعضائه بحسب ما تفكر فيه كما ان
البحرية عليه ولهذا يودي طرب النفس الى التصفيق والرقص وحركات من البدن مناسبة فكذلك
نفس الفلك اذا انفعلت بالذات القدسية لاشراقات العقلية تنفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم
الفلكي بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن والاضطراب لاهل
المواجد بدوام النشاط والهبة الواردة على نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك وموجباتها
بدوام ورود الاشراقات على نفوسها والتحريكات تكون معدة للاشراقات والاشراقات
تارة اخرى موجبة للحركات والحركة المنبعثة عن الاشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق
بالعدد وان اتفقتا لتغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف
الحركة على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسألة البيضة والدجاجة فلان كان
الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا دائما وما كان
كل تحريك اذي فهو لشي يطلبه المريد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مختار محبوب فدوام الحركة

يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة على العشق قال وجميع هذه
الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم وتوالى الحركات اى تتابع
اعدادها المفروضة على نسق واحد اى من السرعة والبطء وغيرهما مما يمكن لحوقه بالحركة فى
الافلاك لتوالى الانوار السانحة اى الفائضة من نور الانوار على نسق واحد فى الانوار
المدبرة لان فيضان النور السانح من نور الانوار على تجدده على وتيرة واحدة ولما كان
الفلك ذو علة متشابهة الافعال وفى بعض النسخ الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو
ذو طبيعة واحدة متشابهة ليس فيها اختلاف قوى وطبايع بل كل جزء منه يشابه الكل
فى الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلانه لا تغير عليه والشكل ما احاط به حد او حدود
وهو مجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدائرة
والمربع مثلا فكان شكل الفلك متشابها والا لاختلف بقوة واحدة فى صورة
النوعية فى مادة واحدة فى البسيط وهو محال ولا متشابه اى من الاشكال فى وضع
ما يفرض له اجزاء غير الكرى اى غير الشكل الكرى لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة
اذ فى جانب منه سطح وفى آخر خط وفى آخر نقطة فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل
برزخ بسيط كالعناصر فيكون اشكالها كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن
لمدبرات البرازخ العلوية العلائق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور
اى من الامور الوهمية والخيالية البدنية فتثبت الاشراقات الكثيرة اى من جميع
ما فوقها من الانوار كالقواهر ونور النور فتعاقبت اى فبسبب ما تعاقب من نور الى آخر
اى من السوانح ولتبرك المدبرات فيه اشتركت تحريكاتها الدورية وبما اختلف
اى وبسبب ما اختلف من الاشراقات اى الفائضة عليها لاختلاف عللها

اى

اى الفاعلية وهى القواهر فى الشدة والضعف اختلفت تحريكاتها اى فى السرعة و
البطء والجهة والنور المدبر وان كان اى وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلين هو
ما فى الطبقة الطولية من القواهر العقلية فكان كثير قبول الاشراقات اى من جميع
ما فوقه لا يكون فى كمال الجوهر كنوره فان القاهر انما يفيض النور المجرد لكمال البرزخ
اى لاستعداده لقبول رب من الارباب العظيمة اى التى هى ارباب الاصنام وتدبيره اما
افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ وتدبيره على ما فى تصرف البرازخ صار اى القوة
اى انفعل بنور المدبر ضعيف فى القوة استحكم مع البرازخ علاقته لانه ضعيف فى القوة القاصر
وانما استحكم العلاقة من ضعيف بينه القوة دون المتخلص فيها واذا وجب ما هى قوة المجرد
لاستحكام العلاقة فلا يكون فى كمال الجوهر كالقاهر الذى هو غير ضعيف فى القوة والغرض تقصير
فى بيان ان المدبر لا يكون فى كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول لا يكون فى كمال الجوهر كالعلة
على ان المعلول لا يكون فى كمال الجوهر كالعلة لانه كان يجب ان يكون فى ضمنه كيفية صدوره
عن القاهر والغرض من البحث فلنقتصر على الوجه المذكور دون ما ذكرناه قاعدة فى بيان
ان المجعول هو الماهية لا وجودها وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتى الحدوث والبقاء ولما كان
الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهيات الى الخارج
بحيث لو كان الوجود خارجيا والى الذهن بحيث لو كان ذهنيا فليس من علته
هويته اى ذاته وحقيقته كما هو رأى الاشراقيين لا وجوده كما هو رأى المشائين لانه اعتبار
عقلى لا هوية له فى الاعيان ليوجد فيها ولا يستغنى الممكن اى سواء كان فى حال الحدوث او
حال البقاء سواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن كالمواليد
الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان واشخاصها من الكائنات الفاسدات عن المرجح لوجوده

والانقلب بعد الامكان في نفسه واجبا بذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح
ورجح وجود نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه يمكن العدم حينئذ لذاته اذ لو امتنع
عدمه لذاته اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح ورجح وجود نفسه لكان واجبا
واما في الحال البقاء فلانه يمكن العدم حينئذ لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك
الامتناع دائما لان ما بالذات لا يفارق بحال واذا امتنع عدمه القديم لذاته دائما كان
واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول
قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر فان
وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على علل اخرى
اي غير الفياضة وهي امور مستعدات وبه الانفطار كل مركب من المواليد الثلاثة
والى غيرها من انتظام الاجزاء وانقطاع الموانع وحصول الشرائط التي بعضها المفارق بعلم
يستحقه بحسب الاستعداد فاذا انفك مزاج النفسه ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه
على غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال
البقاء وعليه يدل عليه بقاء البناء بعد فناء البناء قلنا لا نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل هو
علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة
حدوثه هو البناء والجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك الاجزاء اليبوسة
العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كما يكون الشكل للماء والشكل بنفسه فانه علة
حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فثبت انه لا يمكن تقادم بعد فناء علة الحدوث
لانها بعينها علة البقاء فيبقى ما بقائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه
فيستمر وجود لعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات

ايضا

ايضا وهي يبوسة العنصر فينهدم السؤال بهذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوثه وعلة
ثبات مختلفتين كالصنم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات
والحدوث واحدا كما لتقاطب الشكل للماء ونور الانوار لوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات
اي الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها اي وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت منه نفيسة فقط على علل
اخرى سواه كما ذكره وكذا القواهر من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة
وبغيرها وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت منها يتوقف المذكور والبرازخ العلوية لما كانت غير
كائنة فاسدة لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائما تتصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء
من اخوان الصفاء الى ان نفوس الافلاك تخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار
لحوادث فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة تحصل
بذلك الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقل ولا تزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر

المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيبها وبعض قواها وفيه فصول

فصل كل جسم اما ان يكون فاردا اي مفردا يعني البسيط وهو ما لا تركيب فيه من اجسام
مختلفة كالافلاك والعناصر واما ان يكون مزدوجا اي مركبا اذ الازدواج هو
التركيب وهو ما تركب منها كالمواليد الثلاثة لتركيب كل منها من العناصر وكل فارد اي
البسيط فاما ان يكون حاجزا لتركيب كل منها وكل فارد اي الذي يمنع النور بالكلية اي عن
النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والحجارة الغليظة من
من المركبات وقس عليها ثم ما ياتي واما لطيف وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء الصافي
الشفاف اللطيف واما مقتصد وهو الذي يمنعه غير تام وله في المنع مراتب كالماء الصافي
والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفائها ودقتها وكدورتها

وكثرة سخفها وقلته وكذا الحال في الماء لحجب ما يخالطه والافلاك حاجزة وهو يمنع
النور بالكلية مستتبع لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا ينكسف
التحتاني منها بالفوقاني وغيره اي وغير حاجز الذي هو الكوكب وهو اجرام السموات
لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها من الوصول
الينا وهي الافلاك برازخ فاترة اي لما دونها من العناصر ولهذا سميت الافلاك
الاباء والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد لا تفسد ولا تنفعل لما بينهما من دوام
الحركات اي الفلكية لموضوعاتها وهي الافلاك ولان الحركة عرض يفتقر الى موضوع يدوم
بدوامها والبرزخ القابس هو ما تحتها يعني العناصر وما يتولد منها وانما سماها بالاقتباسها
من الافلاك الانوار العرضية والاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها
كالاثار العلوية ولم يخرج الفارد القابس اي البسيط العنصري عن الاقسام الثلثة
اي المذكورة قبل وهي الارض والماء والهواء لانه اما ان يكون قابلا حاجزا كالارض او
مقتصدا كالماء او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى
مقعر الفلك وهو هذا الهواء لا غير وليس منها ومن البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد
ولا حجب عنا الانوار العالية اي اضواء الكواكب واشعتها وانما ظلل فالمقدم مسلم
فليس ثمة وحشو الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما يرى اي في هذا الهواء حاجزا
من السحب وغيرها كالضباب فكدرة فانما هي من الكرة اي مرتفعة من الارض والماء بسبب
الاشعة الفلكية وهي مقتصدة اي مقتصدا ما وتختلف اقتصادها بحسب كثرة الاجزاء وقلتها
وصفائها وكدورتها واما الطبع الا مقتصدا الا ان مازجه شيء آخر مكدره ويصيره حاجزا
كالطين والتراب وغيرها مما يكدر الماء من الجمادات والنباتات والحكم للبسايط في الحاجزة

والمقتصد

والمقتصد واللطيف واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب
حاجزا وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا والى الاشارة بقوله وكل
مركب فبحسب الغلبة ينسب الى احد هذه والمركبات القابلة اذا كانت مقتصدة كالبلور
فانما اقتصدت بالغلبة الفارد المقتصد وهو الماء وهذا ظاهر لكن يجب ان يعلم ان الغالب
على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية اي الجزء المائي فيه اكثر مقدارا واقل
قوة اي صرفا الى كثافته من الجزء الارضي ولهذا كان كثافته الارض وقال جماعة وهم المشائين
ان اصول العوالم اي العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض وبارد رطب هو الماء
وحار رطب هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن احدى
الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة اما الحرارة فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء عن
الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء الى الوسط
من شانها التسكين والتعقيد لانه لا يخلو عن الميل عن الوسط وهو الحرارة او الى الوسط
وهو البرودة كما شوهد في الحمامات من صعود المتسخن بالحرارة ونزوله بالبرودة ولا عن احدى
الكيفيتين الانفعاليتين الرطوبة او اليبوسة لانه اما ان يقبل الشكل وتركه بسهولة وهو
الرطوبة او بصعوبة وهو اليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار يابس وحار رطب
وبارد يابس وبارد رطب ولا يجوز ان يكون في بعض البسايط حرارة او برودة فقط
لان القسم الآخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط
لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث لئلا تجتمع المتضادات فيلزم انحصار
كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسايط التي هي اصول العوالم اربعة وهو المطلوب
وضابط الرطوبة عندهم قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول

بهذه الصفة وانحق بالنار اي كون النار عنصرا آخر ممتازا عن الهواء بصورة نوعية
بل هي اي النار ما هي عندنا كيفية خارجية فان النار اما ان يراد بها ما هو كما عند العامة اي على ما هو
المفهوم عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا يسمون الشعل والجمر نارا
لوجود النورية فيهما ولا يسمون السموم نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان يراد بها ما هو
على اصطلاح آخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كان
حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار
تنقلب هواء في الحال ويرتفع لا يبقى عند شدة اللطف مستعدا لظهور النور فيه فينقطع عنه
سلطان الحرارة ايضا اي كما انقطع عنه سلطان النور فلا يبقى نارا بشيء من الاصطلاحين
ويبقى هواء الا ان يكون حارا بعد وهي خاصة الحرارة المطلفة فيكون صعود المرتفع
اللطيفة لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اي القاصدة للعلو فيه نارا او للجميع
الحرارة التي كانت فيه لاخرقت ما قابلها على الخط المستقيم وليس كذا فلا تبقى نارا كذا
وان استدلوا بالحركة الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هو مسخنا فلا يلزم ان يكون
نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قرب من الفلك فيحصل منه ذوات
الاذناب من الشهب وفي بعض النسخ والشهب وهذا اولى فهو خطأ لان الحرق ليس
من خاصية النار فان الحديدة المحماة تحرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال بما يرى
في المصباح من شبه تغيره في صورتها وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته
ليس بشيء فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في المصباح نارا بل انما هو هواء فان النار كلما
كانت اقوى فهو اقدر على الاحالة الى الهواء باللطف وان ضعف عن الاحالة اي عن
احالة المادة الى الهوائية باللطف فيقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان في الحطب

الرطب

الرطب لضعف الحرارة والاحالة ونقطع ان ليس لقربها في قوة من القصد ونحوه اي
من اصول الشعل لطف فصار هواء لقوة النار ويصيب منه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه
البصر ولكونه حارا يحرق لا لكونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هولاء اي المثبتين عنصرا
بان النار هو الذي لم تفصل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عدا الفلك كذا بل تفصل بسهولة
وكذا ما تقرب من الفلك فلا تفارق اي ما عدا الفلك والفلك الهواء الا في حرارة تختلف
في الشدة والضعف فهو هواء حار وان فرضت اليبوسة فيه لا نسلم ذلك بل هو سهولة النفوذ
فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك اذ كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء
وحينئذ يحصل عنصرا واحدا يختلف حرارته بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها
الاشياء اي الملاقية لها او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لاذابة الرطوبة اي
هو للتلطف والتصعيد لا لان يكون هي يابسة بل لان تكون هي حارة فان التلطف والتصعيد
من شأن الحرارة لا اليبوسة وليس لها اي النار نفي الرطوبة اي عن مادة نفسها لشدة
حرارتها فتصير كذلك يابسة بل على قاعدته اي على قاعدة هذا القائل اذا علت هوائها
تحلل بجعلها رطبا لانه تصير بخارا او هواء فتصير اسطقسا فالاصول اي اصول
العنصريات ثلثة حار وتتصعد ولطف واعلم ان اللطيف اي الهواء وما يجري مجراه
في لطافته كالابخرة والادخنة فقد ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هوا
وما يجري مجراه شديد السخونة ويزيد الحرارة بازدياد اللطف وكون اللطيف اشد سخونة
من الكثيف لبطلان التوالي لاختلاف اجزاء الهواء في الحرارة والبرودة ونقصان حرارة
الابخرة والادخنة بازدياد اللطف والبعد عن الارض ووجدان الكثيف احر من اللطيف
الاشياء بعونه فانه بعد اللطف قد تقل فيه اي الحرارة فهذا ... هو اشد حرارة

من الهواء المحسوس وإذا كان كذلك فيجوز أن يختلف الهواء في الحرارة والبرودة ولهذا
يختلف عند الأرض منها بسبب كثرة انعكاس الأشعة وقلته وكذا عند الفلك على الأرض
والفلك لكرة الزمهرير بارد لمخالطة الأبخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة
الفلك وانعكاس الأشعة وليست الصور إلا الهيئات الطارئة أي الكيفيات المحسوسة
كما ذكرنا وإذا كان كذلك فلا تبالي القائل إذ يقول اللطيف الذي هو أشد حرارة لم
صورة أخرى غير التي للهواء قبل حرارته وإن سمي ما اشتد من الهواء حرارة نارا فذلك
مسلم حرارة إذ لا نزاع في التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون معنى
عنده هذا القائل المسمى اللطيف منقسما إلى قسمين باعتبار شدة كيفيته واحدة وضعفها
وقول القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فطلب موضعا
أعلى أي من موضع الهواء بل وقع عنده أي عند الهواء ولا يقف كما هو المشاهد من
ارتفاع شعل النيران وصنوبرات المصابيح من الهواء اللائق به كلام غير مستقيم فإن
للخصم أن يقول إن الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتفاعه لا لأن له حينئذ أي حين
اشتداد الارتفاع حقيقة أخرى بل لأن له حينئذ لطافة أخرى فزيادة الارتفاع الصنوبرية
اللطيف للصنوبرة [illegible] ثم من الذي شاهد نارا ارتفعت حقيقة أي إلى مقعر الفلك مع
ما قد علمت من أن الشعل المرتفعة المفارقة لأصولها تستحيل على الفور هواء وما عند الفلك
تقول الخصم إنه يسخن بحركة الفلك أي هو هواء مسخن بحركته لا أنه عنصر آخر هو نار ثم ابتدأ
أي المتنبه في المرتجات دعوانا رده وإذا علمت أن النار التي توهموها عند الفلك لا
يستنزل لها البتة فإنه إذ الفلك لا هواء فيها أي على الكفاية تنزيل البتة بل إن سلم
دخولها فيكون على الاستدارة وما يعرضه فارض أنه ينزل البرد أي البرد [illegible]

بالفعل

بالفعل لا يكون نارا أي نارا لطيفة وتخلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب في المرتجات طرحها
عن النارية باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التي عندنا لطيفة تخلل فلا يكون
مثلها برد كالطفي ثم تقع في المرتجات لا حرارة لها [illegible] أي من أسعد الكواكب
سيما من النير الأعظم لا من عنصر هو نار والماء يعانه الحرارة وهو إذا تمكن منه برودة أي بسبب
قلة انعكاس الأشعة ونحوها أو يمكن منه برد الهواء المستفاد منه أي من الهواء لأن الماء بارد
بالطبع وبرده عارض تجمد كما في صميم الشتاء الا إذا قرب إلى الصعاب من الأرض فالحرارة
أي في الماء ليس له من ذاته وإنما هو من النور أي الكوكبي كشعاع الشمس والحركة المعتدلة
بالنور أي المدبر كالماء المسخن بالحركة والبرد اتمام كما في الماء والجمد مثل ليس معللا
بجزء البرازخ العنصري بل به وبعدم حرارته فإن البرودة لو كانت معلولة بالماء [illegible]
وحده ما تصور لمن [illegible] عند [illegible] لا تزول ولا تزال فهي أي البرودة
معلولة أي الجسم العنصري كالماء والأرض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي
الحركة المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس الأشعة ولما تبين أن البرد معلل بأمر عدمي [illegible]
توهم أنه عدمي فاستدرك وقال إلا أن البرد وجودي وإن البارد كالجمد أي الثلج ونحوه
يبرد ما فوقه وما يجاوره والأمر العدمي لا تؤثر أثرا وجوديا محسوسا وإن جاز أن يكون
جزء علة كما في رفع الموانع فإنه جزء العلة [illegible] واللازم [illegible] الأحوال كلها يسخن أو
الاقتصاد وهو ظاهر إذ الجمد [illegible] الاقتصاد إلا أن [illegible] شيء أي ما نزيل
الاقتصاد كما يشرع فيما فرغ من إثبات العناصر أراد بيان انقلاب بعضها إلى البعض أعني
بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات
عند من لا يقول بالصور فقال والهواء ينقلب ماء كما يرى [illegible] الطاسات المكبوبة

على الجمد من القطرات ولا يتصور ان يكون اي تلك القطرات للترشح اي من داخل الطاس
الى خارجه وهو ظاهر لانا نركب الطاس ان لم يماسه الجمد من داخل اصلا وكذا نركبه
وان ماس جميع داخل الطاس وان لم يتحلل منه شي وايضا تركبه لا في موضع الترشح و
لو كان لم يكن شي من ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطافته وسرعة خروجه والوجود
لكونه فتعين ان يكون اي تلك القطرات هواء صار ماء لشدة البرد اه وقد يستحيل ان
يقال لا نسلم ان القطرات لو لم تكن من الترشح كانت لانقلاب الهواء ماء لجواز ان تكون لملاصقة
الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راي منكري الكون والفساد
قال وليس لقائل ان يقول لاجزاء المائية المنتشرة في الهواء انجذبت للبرد ولو كان
كذلك لكان انجذابها الى حياض كثيرة وفي بعض النسخ كثيرة اولى لان الانجذاب
للبرد وبرد الحياض المملوة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس وليس كذا اذ لو كان
كذلك لكان ركود القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان الطاس
وان كان محفوفا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركبهما من النداوة مثلا كان
دونه اي دون الحياض وذلك اي ركوب النداوة في جميع المواضع سواء
اي على السوية فرض فيه اي في الجميع الاجزاء كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة
لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند اكثر الاجزاء اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه
ويحتمل ان يكون سواء متعلق بقوله فرض ويكون المقدر وذلك اي ركوب النداوة حاصل
في جميع المواضع سواء فرض فيه الاجزاء كثيرة او قليلة والغرض واحد والماء يصير
هواء بما يحلل الاجزاء وهي ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير
الشمس والنار شديدا اي تحللا شديدا والحل لا يكون الا وتلطفه النار حتى يتحول

الفصد

الفصد وما اصلا بحيث يلطف الجمد ولا يمنع النور اصلا فيكون هواء والانقلاب الماء
ارضا يرى ... اي بعضها لا كلها ولا جلها على ما يشهد به المجمع الموقوف في الحال اي
حالة الخروج عن ... وهو مشهور معروف في بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية في
الماء ينعقد بعد انفصال الماء عنه بالتحجر فليس بشي لانه لو كان كذلك لشوهدت الاجزاء
الارضية فيه لكثرتها وما كان في الصعود وقف لتوقفه على التحجر وهو لا يكون دفعة وليس
واوجان انقلاب الماء حجرا لم يعد انقلاب الماء حجرا لم بعد انقلاب بعض الحيوان حجرا
كما ورد في الاثار ان جماعة مسخوا حجارة ويؤيده روية المسافرين في المدن الخربة
من هذه الاثار كثيرا والانقلاب الهواء نارا ذات نور يرى في القدح وهذا لا يخفى
على بصير فضلا عن خبير والنفاخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد ... وزنه
التي يدخل فيه الهواء الجاذب فانه يحيل هواء الكير الى النارية ولذلك قال التي يحيل الهواء
ذات نور ... والسموم من هذا القبيل عند بعضهم لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق
كما يحرق ... من الحيوانات لانك قد علمت فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما ثبت
انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار دون عكسهما اراد ان يذكر دليلا على وجود
عكسهما ليكون تعدادا لجميع الازدواجات التي من العناصر تقابل واذا صح انقلاب
احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه
اي الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول فكما ثبت به من اصحاب الكيمياء من تحليلهم
الاحجار بالمياه الحادة ... واما الثاني فكما ثبت به من الشعل الصاعدة الى السماء
هواء لانطفاء الحرارة المحسوسة فيها والا كان في الادوار الغير المتناهية لم يبق شي من
ذلك الا انقلب اليه هذا فلا يبقى منه شي وهو محال لانه حينئذ منقص العناصر وتحلل النظام

التركيب اذ لا بد له من الجميع والبعض اذ وضح الانقلاب اي انقلاب كل من العناصر
الى الآخر اما بغير واسطة كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى
الماء او بواسطة كانقلابه الى ما يخالفه في كيفيتين كالهواء فان انقلابه الى ما يخالفه الارض
بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحامل وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند
الاشراقيين اليهما اي الى الصورتين او الكيفيتين التي خلعت والتي لبست سواء
في الامكان اي في امكان خلع احديهما ولبس الاخرى فيكون لها حامل مشترك اذ يخلع
احدى الصورتين او الكيفيتين والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها تشبه
العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهي اي النار
ذات النور التي تعظمت الفرس انها طلسم اردبهشت وهو نور قاهر فياض لها
اي النار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم لنور من الانوار
المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له فهذه الاشياء ينقلب بعضها
الى بعض فلها هيولى مشترك كما سبق على ما ذهب اليه المشاؤون فان لفظ الهيولى فيما سلف ومن
ان الهيولى نفس الجسم البرزخي فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اي الجسم يقول له
في نفسه اي لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيئات اي الاعراض
القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اي من الجسم ومن الهيئات وهو
النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا وهيولى الافلاك غير مشترك اي هيئات الافلاك لا
ان لا تفارقها ومجموعها لا تتبدل وهو واضح مما مر غير مرة فصل في بيان
انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية والعرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال
وكما ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النوري اما نور مجرد مدبر

كما

كالبرازخ العلوية والانسان وغيره اي من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة
الى فوق لما كان من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع
من الجسم اليابس متخلل الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء كل حركة
الى النور فقال فاعلم ان الحركة الى السفل ليست لمجرد طبعها اذ لو كانت نفس
حركة لطبيعة لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل تسمى
اي حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب كمن
الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كما لو رمى الاحجار التي يرميها الانسان الى
فوق او اثر ما يحصل بحرارة توجبه ونزول الامطار ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوها
لنشأ اي للاثر ما يحصل بحرارة توجبه لانه يحصل بالبخار المتصل بالحرارة الحاصلة من تعكس
الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل تصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق
بالقسر فان ما يتلطف من الاجزاء اليابسة عند ما يتصاعد هو الدخان وما يتصاعد عن
من الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية
وهي من الانوار العرضية فيرجع اي حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات
الارادية او الى حركات معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى السفل المنتهية الى الحركة القسرية
المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض
ثم اذ غلب البرد على البخار اي لوصوله الى الجو البارد الزمهريري تكاثف فينحدر ماء
وليس الحرارة الا به وعلى تحريك حرارة على ما لا ينبغي يرتفع الى ما ثمت من صعود قطرات
اي قطرات وانما سماها بها تجوزا باسم ما يؤول اليه كما يسمى العصير خمرا ومنه نهاية
برد ونزولها قطرات وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا ويحبس فيه الى

وارادة التخلص تقلقل اي ذلك الدخان فيحدث من مصادمة الغمام والمصاكة لتخلص يسمى اي
ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للغمام بمصادمة ضوء عظيم هو
البرق فهو نار يحصل بمصاكة وانما نرى البرق قبل سماع الرعد لان الصوت لابد له من تموج
الهواء ووصوله الى الصماخ ولا كذلك الرؤية ولذلك
نرى حركة دق القصار ونسمع صوت الدق بعده بزمان وقد اخفى اي الرعد الذي هو
تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لاجتماعه على البخار وهو على الحرارة المتعلقة بنوع
العارض الشعاعي كالبرق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب نازلا الى الارض
فيمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي فيشتعل لكثافة جرمه ويشتد لهيبه ويصير
نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي ريح سحابية دخانية سارية تنفذ في الاجسام
المتخلخلة ولا تحرقها بل تسودها وتحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فتذيب الذهب الكيس
دونه ومنها غليظة وهي ريح سحابية دخانية ذات نورية تحرق جميع ما يصادفه من الاجرام
حتى الحيوانات وتذيب الجبال وعاينت الجبل دكه والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية
لوجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما وجب تخصيصها بهذه الاشياء وتعبيرها المعنى
في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اي غير
الصواعق كالحريق وهو النار التي يرى نازلة من السماء ومتصلة بالارض وكالشهب ويرى كالكواكب
المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء فانها دخانية
دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الناري اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض يرى
الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان انطفى بسرعة انطفت مادته انقطعت نارا وشبهت
فظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم تنطفئ بسرعة لكثافة مادته بل تبقى زمانا ودام

النار

النار الفائزة او الهواء الحار الدائر بموافقة الفلك يشتعل فهو الكواكب ذوات الاذناب
ويختلف صورها وربما تبقى لشهر لكثافة المادة وان اشتعلت ظهرت علامات حمر في الهواء فان
لم تستحكم لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد يحدث من تحت هذه الشهب السموم من الريح وقد يكون
ايضا من عبور الريح على الارض على جبال ريح الدخان او اصابه البرد لارتفاعه الى الطبقة
الباردة وانكسر حره ببردها ثقل فهبط راجعا وذلك اذا لم ينكسر حره ببردها
وتصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود لدفع محاورة الفلك داير
بهواء بقسمه من القوابس اي حركة من القوابس مع الهواء المتحرك بحركة الفلك ودفع
الشيخ بحركة محاورة الفلك دائرا بموافقته من القوابس والمعنى واحد ودائرا حال عن الذي ذ
ويحامل اي الدخان المصعود او المردود بقوة على الهواء بثقل المصعود وشدة اندفاع المردود
حيثه اذا تفرقا وتحركا الى جهات مختلفة الاول فلاختلاف اسباب الحركة والثاني
فلكرود بعض داير السمائم الى جهات مختلفة كان منه الرياح اذ يحصل من قوة حركته تموج
تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثري لحدوثها هو رجوع المصعود وهو الاول ورجوع المردود
وقد يحدث الريح لحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول في هذه الاشياء الحرارة
الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح
ولا حرارة عندنا اي في عالم هذه الاجسام الا من شعاع النيرات اي الكواكب او من حركة
حاصلة تنعطف في هذا السراي بالنسبة الى الانوار الشمسية ثم الفلكية صادر عن الانوار المنصرفة
التي فيكون السبب في حركة هذه الاشياء النور لكن سببها الاول الحرارة وهو من النور
او المجرد وهو كالباده اي من الشطوط والانهار والعيون الى اماكنها الطبيعية وهو الذي الا
ماكن المنخفضة وانفجارها من العيون انما هو لابخرة محتقنة اي في بطن الارض ... البرد

فيصير زلزلة وكذا الزلازل اى من الجزء المحتقنة فى باطن الارض يريد الخروج فادام الحركة مختصة
زلزلت الارض وسبب الابخرة ما سبق اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها
النور المجرد كان او عارضا والحركات فى البرازخ العلوية وان كانت بعده لكن اشراقات
الا ان الاشراق من الانوار القاهرة والمدبرة فحركة النور المدبر لطلبه هناك اى فى
حركات الافلاك فى النور المجرد النور السانح والحركة اقرب الى الحيوة الحيوة النورية اذ هى تستدعى حس
لتعقد الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمى فلا يحتاج الى علة وجودية خارجية فضلا
عن كونها نورية ولانه مقابل للحركة اى هى الملكة فيكفيه عدم علة الحركة فان علة العدم الى
بل الملكة هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى والسكون لما كان عدميا
فهو مناسب للظلمات الميتة وهى ما لا حيوة لها فقولا قائم اى بذاته وهو النور المجرد او
عارض وهو القائم بغيره فى هذا العالم ووقعت حركة احيل فضائل الانوار على الحركات
والحرارات الحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لا انهما علة اى الفا
عليتان بل معدان للقابل لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض الجوهرة
على القوابل المستعدة بحسب استعداداتها فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة
المستفادة من الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض
واما النور فيوجدهما اى الحركة والحرارة ويحصلها لسنخه اى بجملته والنور فياض لذاته
فعال لماهيته لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب فعلتها الكواكب اى علتها المعدة لا علتها
الموجدة لانها المفارقة فان الكواكب اذا قابل كثيفا اعده لان يحصل فيه من العقل المفارق
نور هو المسمى بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب لا فى نفسه ان يكون علة
اى معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب للملك واما الملك اذ لو وجب بغيره

كيف

لاكيف ما نسبته اليه ولو امكنت نسبتها اليه لا لفرض وبهذا اذا امكن لا يلزم من فرض عدمه ولا
وجوده محال والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل فرض انتفاء دون الرؤية فهى واجبة به وكذا جميع الآثار
اللازمة لماهيات علتها نفس تلك الماهيات فيصح بها لا بغيرها مع كونه اى كون المشف
بغيره اى عرضا ظلمانيا وكون الرؤيا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض
هو نور الكوكب يوجب نورا عارضا هو لسعة الكواكب على شرائط كالمقابلة وعدم الحجاب
وكون القابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى علة لعرض ظلمانى جاز ان
يكون عرض نورانى بشرط العرض كذلك والحرارة والحركة يستدعى احدهما صاحبه فيما له حصول
القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا تستدعى الحرارة
اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف اثاره وتعدده لاختلاف القوابل اى
الجسمية واستعداداتها اى المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت اثاره
لانه فى نفسه حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية ونعنى بالنور
النور المدبر لا نور الكوكب والا ينتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد
تخلو عن النور كالاجرام البسيطة والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الجرم وصحبتهما اى صحبة الحركة
والنور اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا
النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت والقمر ونحوهما واذا فتشت الاشياء لم تجد مؤثرا
فى القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور
ومنبع الوجود والوجود ولما كانت المجرد القاهر روحانيا كان او جسمانيا من النور
على مثلث والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فصارت الحرارة لها مدخل فى ايجاد
والشهوات والغضب وتم بهما عشرة الحركة كالنشوق والقوة والوقوع والدفاع وصارت الاشواق

ايضا موجبة للحركات اي الروحانية والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم
حرارة اي من بقية العناصر واقرب الى طبيعة الحيوة لما سبق وبه يستعان في الظلمات
اي على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها من المآرب التي لا يمكن حصولها في الظلم
دون النار ومواتم نهارا اي اعداه من العناصر واشبه المبادي اي من المجردة النورية
وموافقة النور الاسفهبد الانسي لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه مستولا او ...
منها من الفعل ومتعلق بالجسم وتهار الاسواء وطالب الاعلى بتبره ومكان منشوقة الجميع
ولهذا اعرفت الاوائل النار بانها اخصيص شبيه بالنفس اي في النورية والاضاءة وغيرها
كما ذكرناه وكما ان النفس تضيء عالم الارواح كذلك النار تضيء عالم الاجرام ولان الله تعالى
عوالم ولدي كل عالم خليفة كالعقل الاول في عالم العقول والكواكب نفوسها في عالم
الافلاك ونظيره في عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية في عالم العناصر وكذا
النار في ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا تدبير الرعية بالاصلاح والحفظ و
تدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها تتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات
والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة
البشرية فالنفوس الكاملة خليفة الله في ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة
في الارض وقوله اني جاعل في الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار لانها
تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصلح الاغذية والاشياء النافعة
وتنضج الاثمار الجنية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى لان نور الانسان مجرد و
متصرف في نور الهيكل العارض فكانها آلة للانسان في تتمة خلافته فلذلك قال وبها اي بالنار
والنفس تم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اي فلكونها اخا النفس وخليفة الانوار واتم

امر النفوس التوجه اليه فيما يقضي من الحوائج وجعلوه قبلة فليس توجه اليه في اوقات الصلوات
والعبادات في سوالف سنين نيران مضطرمة في كل كرة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد
وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكد ذلك او اوجبه فرضا زرادشت الفاضل
الموبد وانما عظمه الفرس لما ذكرناه بالوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوئها
واعلاها حركة ومكانا الثاني انها احرقت الخليل عليه السلام الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من
عذابها يوم المعاد والانوار كلها اي سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانها
واجبة التعظيم شرعا من اسد نور الانوار فصل في بيان الاستحالة في الكيف التي هي التي
تغير في الكيفيات التي الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضهم من الاوائل
القائلين بان الكيفيات الاول المحسوسة هي صور العناصر ما ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقاء
الحقيقة النوعية محال انكروا الاستحالة في الكيف وقالوا الماء لا يسخن بل يظهر الحرارة التي كانت
كامنة في التسخن وبرزها ولهذا كان لهم كاصحاب الكون والبروز والمجاورة الجسم الحار كالنار
لما ... يفشو فيه اجزاء نارية فلما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التي توجد
بالحركة ليس كما ظن انها كامنة وظهرت بالحركات واعتبر بالماء المخضخض فان ظاهره وباطنه سخن
وكان قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن بمعنى كما ظنه اصحاب الكون والبروز
لبرد الباطن وانما اي بطل ما تقدم مذهبا الكمون والبروز بطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا
بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء المغلي فانه اقل بردا من الماكد وظن بعض الناس
ان الماء لا يسخن بالنار بل يفشو فيه اجزاء نارية منها الحرارة وهذه الاجزاء العابرة فيها
هي المسخنة لها لا مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان
الماء الذي في الطرق اسرع تسخنا من الذي في القمقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواهما في منع

الغشو اى ونسبة منع الغشو وذلك لتعلق منع غشو الظرف بكثرة مسامه وكثرة منع غشو
التي لم تعلم مسامها فكان يجب ان يكون تسخين الخزف اسرع وليس كذا لان الحديدي
اسرع تسخنا فبعكس الامر كما ظنوا ثم ان زيد اى الاجزاء النارية كيف يدخل في الظرف الحديدي
الذي لم يبق فيه مكان لغاشي ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس حتى يدخل بدله شيء ثم
الماء كيف لم يلطف بما تصاعد من الاجزاء النارية الغاشية برودته ورطوبته ثم لو كان
التسخين والتبريد بالغشو لما برد الجمد فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا تصعد الى فوق اذ من
طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وهذه القوابس اى الارض والماء والهواء والنار اذا امتزجت
اى بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها وهو الفعل والانفعال المزاجي منها
حصل منها المواليد وهي المعادن والنبات والحيوان دون الآثار العلوية اذ ليس فيها
فعل وانفعال مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو كيفية وهي شبه
قدرة لا تقتضي قسمة ولا نسبة فيه لشبه المراد فيه للعوض خرج الجوهر وبالقارة الحركة
الزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة ما في المقولات التوسط دائم
بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستحق تقاس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار
وبهذا التعريف يخرج الالوان والطعوم والروائح واشباهها الحاصلة من المزاج عن حده
الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات الاول المحسوسة في العناصر المتضادة
بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة
اذ لولا التفاعل لكان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا انكسار الاحر الخالص الكل
واحد منها اكثر الآخر لما حصل التفاعل الذي هو عبارة عن الفعل من الصور النوعية الصورية
بهذا العنصر بفعل في مادة ذلك وصورته ذلك في مادة هذا والاشكال يلزم كون العنصر مقهور

والكاسر

والكاسر مكسورا على ما هو المشهور وعند الراسخ الى ان الصور هي الكيفيات لا غير ان كيفية
هذا تفعل في مادة ذاك وبالعكس وهذا اصح لان المشهور لا يمشي في المزاج الحاصل من الماء
الماء الحار والبارد لان صورتهما بالحلافة لاختلاف الكيفيتين متشابه في جميع الاجزاء
اى لا تختلف الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس في جميع الاجزاء المفروضة اذ لو
كان بحرة بعض الاجزاء اشد من حرة البعض الآخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا
وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب العناصر الذي لا يكون الا طبيعيا و
الثاني وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه
الآلية وهي من تركيب اعضائه المتشابهة الاجزاء وهي من تركيب الاخلاط وهي من تركيب
العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين والحلنجبين واشباههما من المركبات الصناعية
واذا علمت اى في اواخر المنطق ان الصور التي فرضوها اى المشاؤون وهي الصور
الجوهرية الجسمية والنوعية غير متحققة اى في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات
بواسطة التفاعل على ان تفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء ولا برودة الماء وهذا هو المراد
بالتوسط الاصلي ان تفعل الصور النوعية التي لبعضها في مادة البعض الآخر وبالعكس ولان
الصور الباقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لا تبقى بناء على الصور الغير المتحققة
وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند المنطقين للصور النوعية ان الفساد
تبدل بالكلية اى هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب بعضها الى بعض على ما تقدم
والمزاج توسط المجتمعات اى من الكيفيات وتحصل من هذه المركبات اى
المركبات المزاجية المواليد الثلاثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل حصل
فيه اى كل ما كان له برزخ نوري وفي بعض النسخ زبرج نوري اى زينة نوري

اذ البرزخ الزبد شبابه اي بذلك الشباب في النورية تشبه البرزخ العلوية اي
بالكواكب كالذهب والياقوت ونحوهما من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب
في الثبات في النورية كالزمرد والزبرجد والبجش الحاصل من العقول الفاضلة التي هي
اربابها وبهذه اصنامها كان لها بالنفوس اي الناطقة منفرجا اي لها فيه غرو ولهذا
يكون عزيزا عند من له ذلك كل ذلك من جهة كالة وشبابه وامر مناسب التجمير بعض
اي المعادن من بعض اذ امر النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل الى الحيوانات
بالليل ويتانس ونزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء
اي المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اي لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد الى حفظ
الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجوهر الارضي عليها اذ لا تمسك ولا الثبات
لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذي هو رب نوع الارض عند الفرس ولذلك
وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض كثير العناية بها اي بهذه الاشياء وهي المواليد
لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اي صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعلا عن
الجميع اي جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصته كما تقول تلميذه اي اسفندارمذ عن كل
صاحب صنم الاناث اي حصة الاناث وفي بعض النسخ حصة الاناث وهو الاظهر
والاولى فكما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع الاصنام انفعال الاناث
عن الذكور لانها تؤثر في الارض وهي تتاثر منها كذلك يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن
جميع الانوار القاهرة التي هي ارباب الاصنام انفعال الاناث من الذكور وطبيعة كل
شيء اذا اخذ غير كيفياته اي الاول المحسوسة وفي بعض النسخ عن كيفياته والمعنى
واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كيفياته ومعنى الثاني اذا

اخذ

اخذ ذلك الشيء مجردا عن كيفياته وانما قيد بهذا لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاول
فيقال مثلا طبيعة الارض البرودة واليبوسة فهو النور الذي يكون في ذلك الشيء صنمه على ان
فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو اسفندارمذ وكذا الطبيعة كل نوع غير كيفياته هو
رب ذلك النوع فارباب الانواع هي طبائع الانواع ومدبراتها ولهذا تسمى صاحب ان
التصوف الطبائع بالملائكة المدبرة العالم ورد يحيى النحوي على ارسطو انه معرف الطبيعة
بانها مبدا اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لانه لا يفيد الا ما يدل على الطبيعة من حال
فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها بالتصوير
والتخليق هي المدبرة لها ومبدا لحركتها وسكونها بالذات وتفعل افعالها اذا انبعث
والمزاج اللائق بها لانه لو لا قرب المزاج الى الاعتدال لما فاضت الكيفيات الطبيعية لها
لا توجد الانسان من الموكل لو كان غيره من الحيوانات كذلك اذ ابتداؤها انما يكون بعد المزاج عن الا
ضداد الى فاستفرغ عن الواهب اي المصور وهو المفارق كما هو المفعل الناطقة
والانوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها فان التغير لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور لا
يستحيل اي التغير عليه فلا تغير له اي لهذه الانوار ولا لها اي للانوار القاهرة ولما كان
يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما
من بعضها كالواهب لارباب الاصنام الاشياء كالتصور والتقويس وغيرها مما يتوقف
على مزاج واستعداد كاستعداد تجدد الحركات الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل دائما
ويتوقف الفعل على استعداد القابل متعذر الاعتدال يفعل اي القابل من الهيئات والصور
التي ذكرناها من انه يكسب النفس من الانوار القاهرة ومن صنعه اي وكسب الاضعف التي في
الانوار من صنعه التي للسموات مثل اي كاستعداد ذلك القابل مع معاودة السابرات ذلك

وحصل من بعض الانوار القاهرة وهو الصاحب طلسم النوع الناطق يعني جبرئيل عليه السلام
ولهذا وصفه بصفات وقال وهو الاب الغريب اي من حيث الرتبة من عظماء اهل
الملكوت كالعقل الاول ومن معنى الطبقة الطولية القاهرة ان يحصل روح القدس
واهب العلوم والتأييد ومعطي الحيوة والفضيلة على اي الحاصل من بعضها وهو فلان على الكمال
الانم الانف في نور مجرد هو النور المتصرف في الصياصي اي الابدان لانها حصون
وفي كل شخص من البشر وهو النور المدبر الذي هو اسفهبد الناسوت اي البدن وهو
المشير الى نفسه بالانانية وفي بعض النسخ بالانانية وليس هذا النور اي النفس الناطقة
موجودا قبل البدن فان لكل شخص اي انا في ذاته تعلم نفسها واحوالها الخفية
على غيرها من النفوس البشرية واذا كان كذلك فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة
اي بعد ذلك لانها واحدة بالنوع والا فاعلم واحد كزيد مثلا كان معلوما للجميع لانه اذا كان
النفوس ان طلقة واحدة كزيد مثلا كان بعدد متصرفا في جميع الابدان الانسية كان
المدرك والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو ذلك الواحدة ولو كان كذا لكان علم واحد
معلوما للجميع وليس كذا اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره
ليس مدركا لغيره فان النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع
واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه
الانوار موجودة فهي اما ان يكون واحدة او كثيرة ولان كل موجود محقق لا يخلو عن احدهما
والقسمة لغيره باطل فكذا المقدم اما الاول فلأنه لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة
قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اي بعد كونها واحدة حتى تكثر
بالانقسام كالاجسام اذ هي مجردة ولا جزء لها اي لا يغير جسم ولا جسماني حتى يمكن عليها

الانقسام

الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات اي ان ذلك باطل
لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بيناه فالمقدم باطل وفيه وجه اخر لم يذكر في هذا الكتاب وهو انها
اذا انقسمت بعد وحدتها كانت لها مقادير بعد الانقسام من حيث هي كذلك فان الانقسام لا يحل الا بما له
[illegible] فكلامنا لان الكلام في ان يتعلق بالبدن حادث وهي كذلك واما الثاني فنقول لم
ولا كثيرة اي ولا يتصور وفي بعض النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونها قسيم الوحدة
فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا ابدان لها من بها تتميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق
لم يحصل الاثنينية وقد حصلت لها تميز لكنها لا تمتاز بشدة اي بشدة النورية وضعفها
اذ كل رتبة من الشدة والضعف لا يحصى اي كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس
لانها غير متناهية وشدة نوريتها ثابتة بها اذ فوقها الانوار القاهرة وهي اشد نورية منها
واذا تحت الشدة [illegible] النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية
واذا كان كذا فلا يمكن التمييز بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اي ولا لعارض
غريب اي غير لازم لماهية مفارق فان نفوس المفارق المختصة الفاعل الفعلي بفرد
دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما يختص بمادة مستعدة لذلك
بالحركات المخصصة لكن لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا تخصص فانها
ليست في عالم الحركات المخصصة حينئذ وتحقيقه ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء او
في النوع لاتفاقات من شروق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان
الامر الغريب عليه اذا كانت احتاج الى عوارض اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعي ذلك
اسبابا غير متناهية على التعاقب لا اني ذلك الا الحركة الدورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان
يكون التميز بين النفوس بنفس ماهيتها فانها تمام الماهية ولا بد ان يدخل فيها لما تحتها

ولا يوجب الا لزوم الماهية لاشتراكها فيه وعدم صلاحيته للتميز حينئذ فانه لم تعرض لها الهوية
فلم يكن كثرتها ولا وحدتها على التصرف الصيصي فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان
اذ لو امكن وجودها حينئذ امكن وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم ملزوم امكان
اللازم لكن لا يمكن وحدتها قبل الابدان فلا امكن وجودها حينئذ وهو المطلوب طريق آخر
ان كانت اى النفوس الناطقة موجودة قبل الصيصي فلم يمنعها حجاب ولا شغل عن
عالم النور المحض لانها من توابع تعلق البدن وقد فرضت مجردة جميع العلائق ولا اتفاق
اى ولا اتفاق ثمة من الاتفاقات التي هي تسوق اسباب حادثة من حركات فلكية
يتوقف عليه كمال النفوس كما فى عالمنا هذا ولا تغير فيه اى فى عالم النور المحض لوجب لها
الف اما الاتفاق فمتوقف على الحركة الممتنعة ثمة واما التغير فمتوقف على تغير الفاعل وهو نور
الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب ولا شغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف
عليه كمالها من اتفاق وتغير استعدت لكمالها الخاص بها اذ لا وجود للفيض واستعداد
القابل لقبوله مع تقابل الفيض وارتفاع المانع فيكون اى النفوس قبل الابدان
كاملة فيصير فهذه الصيصة نوع ضائعة لاذ كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية
الازلية اى ذلك وهذا التعطيل ولا ضائع فى الوجود ثم الاولوية تحت الابدية بتحصيل
بعضها اى بعض النفوس لبعض والاتفاقات اعنى الموجب بالحركات اذ لا هيولى عالم
الصيصي فيستعد الصيصة لتولدها بالحركات وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصيص ذلك الطرف
دون مقابل اى فى بدن اتفاق تخصيص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان التعريفات
اى النفوس الناطقة المتصرفة فى الابدان لتسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها
وسقوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس فى عالم الحركات

والتعلقات

والتعلقات اى لا تجدد فى عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون الا بتغيره تعالى
عنه علوا كبيرا حجة اخرى هى ان الانوار ان كانت قبل البدن فنقول ان كان منها ما لا
تتصرف اصلا اى فى بدن من الابدان فليس مدبرا اذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ولا
تصرف فيه بالعرض ووجوده معطل لان العناية اتحاد النفوس ووصولها الى كمالاتها
التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبر كانت معطلة فى الازل ولا معطل
فى العالم لان الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما توجه لها انت عقلية فعلية يقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال بحسب
استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى
نور مدبر اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لانه نور مدبر يتعلق
ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفى بعض النسخ وما بقى نور ما مدبرا والاول اظهر واولى
لان هذا لا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اى الذى وقع فيه الكل وقد وقع
فى الازال وفى بعض النسخ فى الازال وهو دوام الوجود فى الماضى كما ان الابد الذى هو
دوام الوجود فى المستقبل ومنها الازلى الابدى اى الدائم الوجود فيهما والمعنى ان
الوقت يكون قد وقع فى الماضى من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا التعلقات
هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها نهاية بالفرض
يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التى هى وقت وقوع الكل ولو كان كذا فكان
ما بقى فى العالم نور مدبر اى لبدن ان فى هذا الاقسام لو لم يجر تعلق نفس ببدن بعد تعلقها
ببدن آخر والا لم لا يبقى مدبر وهو محال اذ النفوس كما لا بداية لها فكذلك لا نهاية
لها طريق آخر واذا علمت ان لا نهاية للحوادث اى فى المستقبل ولهذا قال لا نهاية فى ا

اذ الحوادث كما لا اول لها ولا بداية كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده المضي نقل
لا بداية الحوادث واستحالة النفس الى الناسوت اي استحالة التناسخ وهو تعلق النفس
ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقات
النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان في كل تعلق تكون نفس جديدة
لاستحالة التناسخ ويلزم منها ان تكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة
الا انه على تقدير كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية في المفارقات وستعرف بطلانه
كذلك فهذا كله جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اي لو كانت
قديمة مع لا نهاية الحوادث واستحالة النقل لكانت غير متناهية فتستدعي جهات غير
متناهية في المفارقات لكونها علة الوجود ومفتقرة الى العلة مع ان الواحد لا يصدر
عنه في جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه يعود الكلام الى تلك المعلولات الجهات
الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون المفارقات اعني عالم العقول علل ومعلولات غير متناهية
مجتمعة في الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتستقل
عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية ولا يخفى انه لو حمل لا نهاية الحوادث على المضي لزم
ما ذكرناه بعينه وانت اذ ثابت في الجح باسرها فانك لا تحتاج فيها الى تجديد بل كلها كافية
وجبنهم في ابطال التناسخ اما الاول فلانه على تقدير صحة مقدماتها فغاية ما يدل عليه
ان النفس لم توجد قبل البدن ولذلك غير عين الدعوى وقال وليس هذا النور موجودا
قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها لجواز ان يكون قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر
اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا النور موجودا قبل البدن من ذلك وثانيا
لجواز ان يكون قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر الى بدن بعينه وهو البدن الصالح

تدبيره

تدبيره اياه ويتصرف فيه لا بدن من الابدان واما ثانيا وثالثا فلان الدعوى فيهما
ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال ومن انتفاء المحال يلزم ان لا تكون النفوس
قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما رابعا فقد صرح
بالتناسخ اليه وبانها عنه والحاصل الاولى انه لا يلزم من تناهي عدد نورية النفوس انحصارها
بين طرفي افراط وتفريط لاتحاد ذرها ان لا تقبل الرسا غير المتناهية كما لا يلزم من انحصار
المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي الافراط والتفريط لا تتحد وربما كون الكم
الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفين كذلك عدد نورية النفوس
يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات اشياء غير متناهية كاشتمال ذراع فخط متناه ممن على
آنات ونقط غير متناهية وحينئذ يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة ولا استحالة
فيه لا النفوس فضلا عن كونها غير متناهية لتستحيل نعم عدم غير المتناهي في المعدات يستلزم
ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب اسم المشترك
عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا انقسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي
من الالفاظ تقع بازاء كل لفظ غير متناه ويلزم الاشتراك والثالث انه لا يلزم من تقابل
النفس بعالم النور بل الحق ان متصف بكمالها كما لا يلزم من تقابل الهواء والشمس استنارته بنورها
لتوقف استنارته على تكاثفه وعلى هذا الجواز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج
في حصول كمال المقصود الى استعمال ادراك العقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله الى الآلة
كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من تقابلها دون الآلة انتفاعها بجمالها لتوقفه على الآلة ولا آلة
حينئذ ولكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة ببعض الابدان تحت الاسنة عدم
اولوية بعضها بحسب مرتبتها من مراتب الغير المتناهية التي لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز

ان يكون الاولية لهذا والسادسة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن كونها معطلة
لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير مسلم لكن انما يلزم ان لا يتحقق في العالم نور مدبر
لو لم يكن تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن آخر على ما اشير اليه ثم ان الخامسة والسادسة بانهما
تتناقضان لانه الزم في السابعة من وجود النفس قبل البدن استغناءها بكمالها وفي الثانية
الزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم
بما نقيضه في الحجة الاخرى وقد ذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما
قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فسبق قبلية النفس على البدن متعددة و
محدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة
وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لها بتمامها فهو هذا فيلزم
تخلف المعلول عن العلة وان لم تكن موجودة بتمامها قبل البدن بل يتم بوجوده وجودها
علته لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها
ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها بعد بقاء عليها العناصر واحدها
غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها
فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو
ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فحدث وجودها قبل البدن الصالح
لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كالمقتبس
المستعد للاشتعال من نار عظيمة فيحدث النفس اليه ليصير البدن اليها كالمقتبس

والمدبر

والمدبر وليس من شرط حدوث المقتبس عنه بل يجوز ان يكون موجودا من قبل بل يجوز ان يكون موجودا
مقدما على الآخر وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت
الى علة بها يحدث وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك
والاول ان يقتضي كون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني ايضا لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون بسيطة والا لافتقرت
من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة
اما الاول فلانه لو لم يكن لها حادث علته حادثة لما افتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان
او يكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من
غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان البسيط علته مركبة فان استقل واحد
من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء
من المعلول دون الباقي تاثيره في غيره كان المعلول مركبا وان لم يكن شيء منها تاثير فيه فان
حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود
وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب اذ كان بسيطا امتنع صدور البسيط عنه وان
كان مركبا وان لم يحصل لها شيء كما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض
مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو
مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني
على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد عرفت ما عليه فيما اورد في المنطق عند الكلام على عدم
ان انه يجوز ان يكون الشيء البسيط علة مركبة فليراجعه من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة
وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها كانت من المسائل التي بني عليها قواعد كثيرة احببت

ان ذكر البحث من الحواس اذ دما سطر انظار المحرر من ابا المباحث هو الحق الذي يجب
ان يعتقد ان امعن في التفكر والنظر ان شاء الله **فصل** في الحواس الخمس الظاهرة
الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها
كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما تعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك يستحسن
لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة
حتى لو خمسة هذا هو المشهور وان احتمل ان يكون زائدا الآن انا نراه ليس ولا نعلمه
غيرها كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسة فانه كان يتصوره مع تحققه في نفس الامر كالاكمه
الذي لا يتصور ما يدركه الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالحصر في الخمس
مما معلوم لانا من الحواس لا هو لكن التحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان
عندنا اللمس اي وقوة منبثة في جلد البدن كله من جهة انه فيه من جوهر الروح الحامل
لجميع القوى فيدرك الجلد بما تمسه ويؤثر فيه بالمضادة اذ لا انفعال ولا تاثر انما يكون
من الضد لا عن الشبيه اذ الشيء لا ينفعل من شبيهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات
الاربع التي للعناصر التي تركب منها وجب ان يكون مدركه للاطراف بتوسط المزاج
ولهذا كلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف في الاحساس وما يدرك
باللمس هي الكيفيات الاربع والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والبلة والجفاف
ولا لزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء هل هو تبع للاحساس بكيفيات اولا وان
اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة فليس من المهمات ليتكلم عليه والذوق وهو قوة
رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة
للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى طعم الوارد لا لان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض

لا يحصل

لا تحصل بل لان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تغوص في جرم اللسان فيكون الذائقة فيكون
الرطوبة مسهلة وصول المحسوس الى الحس او لان يكيف الطعم الذي هو من نوع طعمه بعداد
التي لطافتها الافاضة المفارقة الطعم عليها والشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم
الدماغ كحلمتي الثدي يدرك به الروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذي الرائحة
بان يحصل في الهواء بسبب مجاورته لذي الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل
لا حاجة الى انفعال الهواء وهو غلط لان الرائحة يصل الى امد بعيد وربما كان الجرم ذو الرائحة
صغيرا لا يتحلل منه من الابخرة ما يشتغل تلك الاقطار الكثيرة والمسافات البعيدة فقد حكي
ارسطو ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين
اليونانيين ودل تهم على امور كما يجب من المسافة المذكورة انه لم يكن حوالي موضع المعركة
رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من
الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة وبه رسوم الروائح في نفس الانسان اي ادراك
ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن
الصماخ بها تشعر الاصوات بتوسط الهواء والصوت هو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل
من تموج الهواء الراكد في الصماخ وتموجه بشكل نفسه فيقرع على جلدة مفروشة على عصبة مقعرة
كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين يدركه القوة وتموج الهواء كما ترى من تموج الماء اذا وقع
فيه والصدى انما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عال الى اسفل وهو كري حاصل
في طاس مملو فيحصل دوائر تتراجع من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت صدى وفي السقوف
انما لم يقع الشعور به لقرب المسافة كانهما يقعان في زمن واحد ولهذا يسمع صوت المغني في
السقوف اقوى مما في الصحراء والكلام في القلع والقرع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف

ويتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في
اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة والبصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة
لما تقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع ملاق للمبصرات ولا بانعكاسه ولا
بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال
لبطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين وهي فيها رطوبة صافية شفافة
صقيلة مرآتية فحينئذ تقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل فيدركه
النفس مشاهدة كالنيران ومحسوسات البصر اشرف فانها هي الانوار من الكواكب وغيرها اي
ونحوها لكن اللمس اعم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها
وفساده بتغالبها وجب ان تكون له قوة سارية في كله بها يدرك المنافي من الكيفيات التي
يفسده عن اعتداله ليحترز عنه ويهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت منبثة
في كل البدن ولم تختص بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع
بل السبابة ولهذا جعلتها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات
ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان تكون كل نفس متحركة
بالارادة حتى ان الاسفنجات التي يظن فيها بخلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولا
المعرفة حسا والامر غير الاشرف وهو واضح من الشرح واعلم ان الاعم للحيوان
بعد اللمس الذوق ولهذا لا يخلو من الحيوانات ما يعرى عن باقي الحواس وكثيرا منها
قد يعرى عن غيرهما واما لم يخل حيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب للنفع البدني ودافع
للضرر عنه لكن الاخص بالذوق في النوع ان يكون جالب النفع والملائم وهو الغذاء المخلف
بدل ما يتحلل والاخص في حفظ قوته والاداء الى هلاكه سريعا كما ان الاخص باللمس في النوع ان

يكون

يكون دافع المضار والمؤذي ولما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لا جرم وجب ان
يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليه فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما
اعم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف اي من المبصرات من وجه
وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها
عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية الشريفة وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية
ولهذا كانت تحكي ان للسماع عظمة بكوس فان له خطب عظيم عندهم وفي بعض النسخ والمسموعات
الطف من وجه آخر ولا وجه له وكان المسموعات صحفت عن المسموعات المنظمة العين والله
اعلم بحقيقة الحال ولان تعلق قوى الانفس حسا لانه مبدا جميع الحواس فلا يحصل في حاسة
من الحواس من محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب فينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه
فان استحال الى الكيفية الملائمة للقلب انشرح والا تألم واعلم انه كما ان للانسان وغيره من الحيوانات
الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة المذكورة كذلك ظن لهم حواس خمس باطنة واغفل ذكرها
المصنف ههنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على انه
بل ذكرها موضع نظر او محل اشكال ولهذا لا نتعرض لورود الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت
ان اشير اليها اشارة خفيفة تعين على فهم المباحث الآتية عليها فاقول احدى الحواس الخمس
الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ تجتمع عنده صور المحسوسات
باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة بها يحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس الظاهر ينفرد
بواحد فلا يجمع مع غيره ولابد للحاكم من حضور الصورتين معا وبها ايضا تشاهد النقطة الجوالة دائرة
والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام المخزون من الابصار بما يلقى في الحس المشترك
فان الباصرة قاصرة الانقطاع فلا تدرك الا كذا اوائل الحال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول

من الدماغ وهي خزانة صور الحس المشترك تبقى بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير
القبول وليس من شرط كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج
الى شرط موثر كما في الماء والفرق بينهما تعرفه فيما نفرق بين ما يتخيل في اليقظة معاينة وبين ما
يشاهده في النوم معاينة وكذا في غير النوم عند غموض الطويل فهو كانت المشاهدة الماثل
لكن لكل متخيل مشاهدة وليس فلتثبت والثالث الوهم وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط
من الدماغ وهي القوة الحاكمة على المحسوسات في الحيوانات بمعان غير محسوسة كادراك الشاة
معنى في الذئب يحملها على الطلب وادراك الفأر معنى في السنور يوجب الهرب منه والانسان
ينازع العقل لانه قوة جسمانية لا يعترف بما يعترف به العقل المحض فيجوز عقلك الانفراد
في السماء ثابت فيه ثبتت وتعرف وتمكث فدل ما ذكرناه على اختلافهما والرابعة المتخيلة
وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق والتفصيل والجمع
اجزاء الانواع المختلفة لجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع
واحد كانسان بلا راس فانها القوى الباطنة اشد نشاطا منها وتسمى عند استعمال الوهم
اياها متخيلة وعند استعمال العقل مفكرة بها تستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة
في الاحلام وهذان في التجويف الاوسط والمتخيلة منها في موخره والخامسة الذاكرة وتسمى
الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والمحكم
على تفاصيلها ونسبتها كما كان الحال للحس المشترك ويعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء
بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الالات لزوما مطردا وللحيوان قوة
محركة هي اما باعثة وتسمى محركة باعثة لكونها باعثة عليها وهي النزوعية وهي الى
شهوانية وهي الطالبة للملائم وغضبية وهي التي تطلب دفع الملائم تستعمل عن تخيل ادراك

وفي

وفي الملامسة اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على
انها المباشرة للحركة وتسمى محركة فاعلة تثبت في الاعصاب وتطيع النزوعية فقد ما جمعت
النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المستحقة للعضلات والرباطات تجذب الاوتار الى [illegible]
عند الهرب والمرسلة لها ما يرخيها الا وتارة عند الطلب وتامن القوى المدركة والمحركة من
خواص الحيوان **فصل** في بيان ان لكل صنف من صفات النفس لها نظيرة في البدن وانما
كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما يشتمل عليه عالم الاكبر ولان مما لا شك
فيه عاملا ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتهما علاقة جوهر بشبهه ولا عرض بمحله لكونها
مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا توجد بالبدن لان ما سره تخص ما ناسبه وضعا وتحيث
هو ولا توجد التي اشرف منه وليست علة ولا انها ذاتية [illegible] لم يحصل تحيزها بينهما لم
تعقل وقد سبق انها لا تتقدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بمزاج لقبول
ان يعلهما فاقتضت العلاقة الشوقية ان تفيض من النفس على البدن ما تمكنه قبوله من القوى
البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا افاضت من النفس
على البدن قوة الغضب بازاء قهرها ما تحته والشهوة بازاء المحبة لما فوقها الى غير ذلك
مما ذكره ولم نذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها يجب ان يترشح عنه
ويفيض كما انه على البدن المستعد لقبوله لها ولذلك صدر الفصل به وقال واذا علمت ان
النور فياض لذاته وان له في جوهر مجرد اسمه اي لا صدق وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا لما
تحته وهو معلوله لكونه فرعه واذا كان في عالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان
ولهذا قال فيلزم من النور الاسفهبد اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته
وقاهرا على ما تحته من البدن ومشاهدا لمظاهره ومحبا لما فوقه من ذي نوره روح القدس صاحب

فلهم النوع الانساني الى نور الانوار في الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة
بسبب قهره قوة غضبية بها يهرب عن المضار ويدفعها وتوسط محبته قوة شهوانية بها يطلب
المنافع ويجلبها وكان ان النور الاسفهبد ربت به صورا برزخية اي جسمانية فيعقبها
في تجرد صورة عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وذا يحصل النسخ ويحصل اطوارها عامة
اي يحصل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية
اي غير متعددة بعد كونها كذلك حتى كجوهره اي جوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك
الصور المجردة النورية لان جوهره ايضا نور مجرد غير متعدد لكن ما به زيدا وعمرا واخواتهما
كانت به صورة عامة تحمل عليها وعلى غيرها اي من الاشخاص الانسانية ثم في صيصية قوة
عادية اي نبت تلك القوة العقلية الاخذة من المحسوسات ثبت وجدانيا يسهاوى التي
تحمل الاغذية المحتذ كلها الى شبه جوهر المغتذي ولولا هذه اي الغاذية لتحلل بدن الانسان
ولم يجد بدلا فيما يستمر وجوده لانه انما يستمر بخلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن وكان
في سنخ النور التام ان يكون مبدا النور اخر لانه فياض لذاته فلابد من كل نور ان يحصل منه شعاع
هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار المجردة العالية بعضها على بعض فيحصل منه اي
من النور الاسفهبد في صيصية قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد متعلق بها
وهي المولدة التي بها بقاء النوع اذ لم يتصور بقاء الشخص فينقطع فقدر ان الله اي التي هي فضلة
الاغذية اخر الهضوم ليكون منه شخص اخر وكان من سنخ النوران تزداد بالانوار
السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار وتشكل الهيئات النورية اي الفائضة من
الانوار المجردة او الحاصلة من المشاهدات فان اخذها غير الاخرى على ما علمت من الفرق
من شروق شعاع الشمس وهي مشاهدتها وتخرج اي بواسطة اشكالها واشغالها من حدها المحدود

مرتبه

ومرتبة اي مرتبة من القوة الى الفعل فيحصل منه الصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار
اي النشو على نسبة لائقة وهي ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال
النشو وهي النامية فيخرج تقول الاقطار الزيادات الصاعدة لانه اذا ازيدت في
نقص من الاخر او بالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه ويبلغ الى كمال النشو والسمن
والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره
ليدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزيع الغذاء على
خلاف فعل الغاذية فتسلب ما من البدن ما تحتاج اليه من الغذاء وتزيده في جهة اخرى
ولو كانت الغاذية وحدها لسوت في هذا الفعل ومما لحدا ان المولدة فالغاذية تقدما
والنامية بالتمديدات المشتركة وليشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان
كمال الشخص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج التحلل احتيج الى النامية المبلغة الى الكمال المقداري
وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية ليخلف بدل المتحلل وباعتبار النقص احتيج الى المولدة
لحفظ النوع بالتعاقب ثم تخدم الغاذية ما تهيا لبدد لتحلفه بدل ما يحلل والماسكة تحفظ
اي المدد ليتصرف المتصرف اي الغاذية والنامية والمولدة فان الكل تصرفا واجبا
الى الماسكة تحفظه بردعليه وما يتصرف فيه والهاضمة تهريه اي تهري المدد وتعده
اي وتجعله مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء الكثيف
يصلح ان يصير جزء المغتذي لما قبل تصرف الغاذية والدافعة تفصل الفاسد اي مع
المغتذي وهذه القوى اي الروس الثلثة التي هي الغاذية والنامية والمولدة و
الخوادم الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم يذكر كلها
فروع للنور الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه فيكون فروعا له واما

باعتبارها لا ينفرد بفعل دون استعمال الروح لها فهو اصل في الفعل والقوى فروع له بها
واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كالات لتحصيل كمالاتها فهي خوادم لها والمخصص
النور الاسفهبد والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال
وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التي تتعلق بها وجميع
الصياصي الانسية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن صنما للنفس والمجموع صنما
لرب النوع وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه
اي من الاسفهبد باعتبارات فيه اي من القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات
النفسية كما تقدم ويذكر اي ويذكر احوال البرازخ اي الطبيعة المستعدة لقبول
قوى النفس وآثارها فان التفاضل في ذلك يعطيه قبول البعض فان ما هو اشد استعدادا
اكثر قبولا وبالعكس ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة وبعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وعدمها بعد الثانية وايضا اختلاف الآثار
لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها عند كمال بعض ولو كانت القوى
متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان مستوفية قوى الحيوان من الاسباب التي
هي التغذي والنمو والتوليد وزاد عليها بكمال العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة
من العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات
على **فصل** في بيان المناسبة من النفس الناطقة والروح الحيواني وفي الجواب
عن طلب لمية حصة كما زعم المشاؤون في حقيقة صور المرايا والمحل النور الاسفهبد
لكونه في غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف في
البرزخ لكونه في غاية الكثافة والظلمة والتنافي متصرف فيما بينه ومن مناسبته للطيف

في

في اللطيف والكثيف في الكثيف لانه ما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية الا بتوسط
مناسب لهما وهي اي الواسطة للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي يسمونه الروح اي
الحيواني وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط وخلاصتها على نسبة
الفصل المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب وذلك لان الدم اذا انجذب
من الكبد الى التجويف الايمن من القلب سخن فيه بحرارته فيمتص جذبه الى سارية الى التجويف
الايسر فاذا اشتعلت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا نسبته بالاجرام
السماوية في لطفه وشفيفه ونورانيته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد ولذلك
قال في بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما به البرازخ
العلوية وفيه من الاقتضاء ما يظهر عنده المثال فان الروح الحيواني اذا صعد الى
الدماغ وتردد في مجاريه وبقي البارد منه لتعديل مزاجه وقبل سخفه وحدث فيه صقالة مرآتية
ما تصلح لظهور العالم المثالي والنسخ الاشباح القائمة لا في اين وغيره اي وغير
المقتضي الصقالة الذي هو الادراك من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما توفر
فيه الماء في المزاج بحصر مظهر المثال تتوسط اي تتوسط المقتضي اذ لولا انحبسه
في هذه المركبات لما كانت مقتضية على ما سبق وفيه اي في الروح من الحاجز اي
الكثافة يقبل النور اي الفائض عليه من النفس العقل ويحفظ للكثافة ايضا
ويحفظ اي هذا الروح ايضا لما فيه من الحافظة الاشكال والصور اي المادة
التي به التطابر من عنده الاقتضاء وفيه اي في هذا الروح بعض اللطافة و
الحرارة المناسبة للنور اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان
الحركة انما ناسبت النور العارض دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة

ودايع الطبايع فيه [illegible]
فان المقتضي اي [illegible]
[illegible]

لتعرف ان حكمة الاقتراب الى النور العارض دون المجرد واحد واذا لم يكن هذا الغلاء
نوعه اى نوع هذا الروح الشاب لسرعة تحلله بغلبة اللطافة وغلبة الحرارة فيسب
نوعه بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسيره في البخار المتصاعد منه الى
الايسر فقد اتى اى هذا الروح الذي هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميع
مناسبات النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه خالفه من آخر
فان الطف هو اى الهواء الى اللطيف جدا لم يمكن تعلق الشعاع لكثرة وتعلق لنهاية
لطفه فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله سوانح الاشعة كما علمت ولكن ناسبت النور
بحرارته وسرعة قبول حركة ولذا اى ولمناسبة الهواء الحار النور كما ذكره قصدا الى
عالم النور البرزخي الذي دامت حركته اى عالم الافلاك وقرب منه وتشبه دائما
عنده ضعف آثار الكثائف والماء اى الدهن قبل النور الشعاعي وحفظ فناسب
اى الماء النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه والمعتصرة اى الماء حفظ
الشعاع وصار مظهرا مثال النيرين المستنير فهو وان ناسب النور من هذين الوجهين ولكن
خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى الكثافة وهذا الروح فيه مناسبات الكثرة اى
مع النور ولذا كان هذا الروح في النور ثم لاشتغال السراج موضوعا في التجويف الايسر
من القلب فتنتشر البخارات السارية اليه من الايمن ودخانه الدم المتحدث اليه من الكبد
والحس والحركة نوره والحياة ضوءه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن في العناصر
والعنصريات ما هو اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بالطبع يميل الى الانوار ويفرح
بها لمناسبته وينفر عن الظلمات ويستوحش منها لمضادته صار هو المتعلق الاول للنور
الاسفهبد ودوام تعلقه بل الحياة التي هي ضوء السراج بانضمام الدهن او الفتيلة وهو

متبدد

متبدد في جميع البدن لان السراج وان كان في القلب لكن ضوءه متصل بجميع البدن
وكل جزء من هذا الروح في اى عضو كان فهو ايضا كسراج فيه انه ذي شعلة لكن لشدة اتصال
النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة
بلا انفصال الانوار بعضها عن بعض فيحصل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد وشعلة واحدة
وهو حامل القوى النورية اى الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها ومتصرف النور
الاسفهبد في البدن بتوسطه اذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكثيف في الغاية
من متوسط يكون له مناسبة بينهما بان يكون متوسطا بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف
من اللطيف ومطية اى للبدن النوري فاضت عليه القوى النورانية وتأخذ اى
النور الاسفهبد من النور السانح اى الفائض عليه من النواهر ومهما استعمل السانح
في غير ما يصطلح عليه كالاشراقات من قبل ينعكس منه على هذا الروح فان هيئات النفس والبدن
تتأدى متصاعدة متعدية من كل واحد منها الى صاحبه ما يتشبه وذلك لشدة الارتباط
بينهما ونوره اى والروح الذي به الحس والحركة هو الذي يصعد اى من هذا الروح
الى الدماغ ويعتدل اى يبرد ويقبل اى من النفس على ما قال في الالواح وتكتسب
من النفس السلطان النوري اى الذي يحس ويحرك ويرجع اى الصاعد القابل
الى جميع الاعضاء اى المدركة والمحركة فيحصل لها اى المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطته
الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح مع النور صار كل ما تولده روحا نورانيا مفرحا
اعني من جملة الاغذية وفي نسخة الادوية والاول اقرب ولمناسبة النفوس مع النور
صارت النفوس نفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الانوار وهذا معلوم وجدانا
والكل في نفس والحيوانات كلها تقصد النور في الظلم وتعشق النور ولاجل ذلك

لصف والحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران ح الا
ضوءا الموقدة في السفن وغيرها فتلقى الى المطلية لانها اذا رات الانوار لم تملك نفسها لسوء
عشق النفوس لها بل تلقي نفسها عليها فرحا مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها
فمنهم من يتحرك لغايته عن نفسه متوجها اليهم من غير كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد
لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن فخا ومن اعدى عدوه فالنور
الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات التي في صيصته اي القوى البدنية
مطيعة له لشدة العلاقة التي بين النفس والبدن وكونه فروعا له على ما علمت واياك بعد ان
رايت علائق من الحديد والمغناطيس وتحركها فلا تتعجب من هذا او لما فرغ من بيان نسبة
النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست حجابا على ما زعم جماعة
الناس من فسيح اولئك ان ان التذكر للامور المنسية ليس بتسرجاح النور المدبر اياه
من الحافظة التي هي خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راي
الشيخ بل بتسرجاعها من صوانع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا تنسى
شيئا اصلا كما هو راي الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهي افلاطون ان
الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس الفلكية العالمة بجميع الاشياء الماضية والحاضرة
والمستقبلة واستدل على مختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما صعب
عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيمة ولا يتيسر له وفي بعض النسخ ولا يتبين له ثم يتفق احيانا ان
يتذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ولا يمكن له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه و
في بعض النسخ ثم يتفق احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه فليس هو اي الذي يذكره في بعض قوى بدنه
اي الحافظة كما يعتقده المشاؤون والا لما غاب وفي بعض النسخ لما فات عن التذكر

المدبر

المدبر بعد النسيان الى طلبه وليس عليه الغرض اذ اي المنسي محفوظا في بعض قوى بدنه
ونفسه اي بدني فان الطالب انما هو النور المتصرف وليس برزخي اي جسم و
لا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني عن ان يرى عن العثور على امر محفوظ في بعض
قوى صيصته فلو كان المنسي في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به
او كان شعوره عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا تجد
الانسان في حال غفلته عن امر اي المنسي شيء مدرك في ذاته وصيصته له اي حال عقله
عن امر لا شعور شيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصته ولو كان المنسي في احدهما
لكان حاضرا عنده عن غائب عنه ولشعور شيء مدرك له حينئذ فليس التذكر الا من عالم
الذكر وهو من صوانع سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية
على ما قررت محروزة في الخيال اي لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون
باطلة بمثل هذا اي بمثل ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو كانت
فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له اي النور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك
لكان الانسان عند الغيبة لحد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا تجد
الانسان في نفسه عند غفلته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان
بشيء يناسبه اي زيدا او تفكر فيه اي في شيء يناسبه حصل فكره الى زيد فيحصل له
اي لذلك الانسان الذي بذاته له استعداد استعادة صورته اي صورة زيد من
عالم الذكر والهيبة اي يتمثل كصورة زيد في المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر
لكونه المحصل لاستعداد الاستعادة وذهب بعض الناس اي المشاؤون في ان الانسان
قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات اي من المعاني التي لا تحس ولا تتادى اليه من الحواس

كما سبق بيانه من ادراك الشاة في معنى الذئب اي العداوة المقتضية للهرب منه واوى
مستحيلة لها المفصل والمركب اي في الصور التي في الخيال المعاني التي في الحافظ فيجمع من
المختلفات كانسان يطير ونقوش من انسان كان في جانب راس واوجبان محلهما
التجويف الاوسط اي من الدماغ وتقابل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتصرفة وهي
الحاكمة اي في الجزئيات من المعاني المذكورة والمفصلة والمركبة اي الصور المذكورة
ودليلك على تغاير القوى اي اختلال بعضها مع بقاء البعض اي الدال على تغاير
المحل والباقي ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات
اي من المعاني المذكورة الذي هو الوهم عندك بل شيء وجد بالاخرى وكذا ان
اختل وسلمت تكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اي مواضع القوى
عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع احدى
اختلت هي وقد اعرف بانه في التجويف الاوسط واذا لا تحل احديهما وفي بعض نسخ
احدهما مع سلامة صاحبه لموضعيهما ايضا كذا حتى لا تحل موضع احديهما مع سلامة موضع
صاحبه والا لاختل احديهما مع سلامة صاحبه وليس كذلك لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الا
ستدلال على تغايرها من النقوش باختلال احديهما مع سلامة الاخرى ولا باختلال
موضعيهما واما تعدد الافاعيل اي الدال على امتناع صدورها من قوة واحدة
ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما تمتنع صدور الافعال الكثيرة
من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق الجسمانية اما اذا كانت كذلك فلم لا
يجوز ان يكون قوة واحدة بحيثيتين تقتضي فعلين مثل الحس المشترك باعتبار فيه
وحدته تدرك جميع المحسوسات التي لا يتاتى ادراكها الا لحواس خمس وهو يجمع عنده

مثل

مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك لما كان لنا ان نحكم ان هذا الابيض
هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ المحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر متفردا بها
والحاكم يحتاج الى حضور الصور من نحكم عليها فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات
كثيرة اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فيجوز منها اي من
تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ الادراكات للمدرك كل حس فعل اخر
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمي لا يخالف افعال المتخيلة
لانها ايضا ادراكات كالتوهم ثم التعجب ان منهم اي من الشيخ بين من قال ان المتخيلة
تفصل ولا تدرك وعنده اي عند هذا القائل الادراك بالصورة لانه عنده عبارة
عن حصول صورة المدرك في المدرك واذا لم يكن عنده اي عند المتخيلة صورة
ولا تدرك فاي شيء تركب وتفصل والصورة التي عند قوة اخرى اي الخيال كيف
تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من
الحكم بها دون الصورة وفي بعض النسخ دون صور اي دون ادراكها لها فلا يمكن
تقال تحل الخيال او موضعه والمتخيلة سليمة وهي على افعالها لتوقف فعلها على الصورة
ولا خلل الخيال فالحق ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة شيء واحد و
قوة واحدة باعتبارات تعبر عنها بعبارات فيعبر عنها حضور الصور الخيالية عنده
بالخيال باعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التفصيل
والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ والذي يدل على ان
هذه اي هذه القوة غير النور المدبر اذا جاوزت تثبت وفي بعض النسخ تثبت على
كل الافراد مع تشتت البيل كما تقدم بحدس وفي بعض النسخ بحدس في الفنتاسيا وتعقل

عنه وفي بعض النسخ ينبو عنه والاول اولى لتكراره المتصل بعده ذلك ونعم
ما ان الذي يجتهد في اثباته غير الذي يروم النقل اي ان الذي يثبت وفي بعض النسخ
نقل بعض الاشياء اي الحقة كوجود موجود لا في زمان ولا مكان ولا جهة ولا داخل
العالم ولا خارجه غير الذي ننكرها اي ذلك البعض من الاشياء وان كان البعض
لا كنت والبعض الذي ثبت لا يضاف الى الاشياء واذا كان يخرج في ابداء ما يخالف
هكذا وفي اكثر النسخ ما يخالفها هكذا اي ما يخالف النفس هكذا وهو ان يهرب عما
يثبت عليه ويتمكن ما يقربه فهو غير ما برانا من التعابير الحكماء فان الثابت
غير الهارب المتقرر غير المنكر فهو اذن قوة لرتب عن النور الاسفهبدي المتصرفة
ولا محل لها ظلمانية لكونها جزئية منطبقة في البرزخ اي الدماغ تنكر الانوار المجردة
ولا تعرف الا المحسوسات وربما تنكر نفسها وهذا من اعجب احوالها وتساعد
في المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فيجحد موجب ما تسلمت من الموجب
والمتذكر وان كان من عالم الافلاك المخزون فيرجع الصور والمعاني على كل ما ينبغي
لا من خزانة الوهم التي هي الحافظة لما تبين انه لا معاني مخزونة فيها الا انه يجوز ان
يكون قوة متعلق بها استعداد ما للتذكر فيكون هي الذاكرة لتعلق استعداد التذكر
بها لا لحصول المعاني الوهمية فيها لانه ابطل حصول المعاني فيها لا متعلق الاستعداد
بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر باختلال البطن الاخير وليس
لوجود المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور
في العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير في الصغير ومحل ذلك ممتنع اي انطباع الصور
في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع

الكبير

الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا لما كانت
متصورة ولا تمتاز بعضها عن بعض ولا الحكم عليها باحكام مختلفة واذ هي موجودة و ليست
في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة
يكون موجودة في صقع آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل
والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا
من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات و
السكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل والآلة
تقول والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اي في المرآة والخيال و
لا في غيرهما بل هي صياصي اي ابدان معلقة في عالم المثال ليس لها محل تتعلق بها
وقد يكون لها اي لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظهر ولا يكون فيها فتكون صورة
المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا محل وصور الخيال مظهرها والمحل هي معلقة اي لا في مكان
ولا محل وكذا الحس المشترك وغيره من القوى كلها مظاهر صالحة مراتبه لاستعداديه لظهور
الصور القائمة فيها بنفسها المستبقة عن الزمان والمكان والمحل عندها طهارة العقل الفياض
الموكل بذلك اما ما يحصل فيها من الصور والمعاني المهيئة لفيض العقل وان ذات مثال
مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كالمرايا اي كالمثل التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قائم
بنفسه وما هو منه اي والذي هذا المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرض
الحالة في مادته وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل لا اعراض هي صور الاشياء والاشكال لها و
[illegible] وكان ان المرآة في المرآة مثال صورة زيد وصورة زيد هي مثال المرائي في المرآة
اذ المماثلة [illegible] يكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجوده في جوهريته هي المثال المرائي

في المرآة وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لانه مثال عرضي وهو صورة زيد الحال
في ذاته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فانهم فان فيه تنبيها
لطيفا وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي لها نظاير في
العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظاير والانوار العرضية اذا عرفت حقايقها
على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية والغرض من هذا الكلام ان يعرف
ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال النور التام الجوهري لشمس عالم
العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور كل كوكب العرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا
باب واسع وفيه اذواق كثيرة فليتفكر المتفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة
واحدة وهي الحس المشترك فجميع ذلك اي القوى البدنية الظاهرة والباطنة والمدركة
والمحركة وغيرها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة
وخوادمها الى غير ذلك كلها ترجع في النور المدبر الى قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة
لذاتها والابصار وان كان مشروطا فيه المقابلة اي للمبصر مع ان البصر الا ان الباصر
اي في الابصار النور الاسفهبد فلا استبعاد ان يقال اذا كان هو الرائي لجميع المرئيات
والمشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية والشاهد للحسية فكيف لا يرى الاحوال الاخروية
قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اي النور الاسفهبد الاشياء اي الاخروية قبل
المفارقة اي البدنية لان الشيء قد يعوقه شاغل عن ابصار ما من شانه ان يبصره والشاغل
في حكم الحجاب فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية
والرياضات للقوى البدنية شاهد العالم العقلي والانوار المجردة مشاهدة ما يبصر انه
كما شاهده الكاملون من اصحاب العروج الروحاني المتخلعون عن الناسوت الجسماني

دفع

وقد وجب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن
وهم منسلخون حينئذ اي حال الانسلاخ ان يشاهدون من الامور ليست تقويتها
اي منطبعة في بعض القوى البدنية بل يجزمون بانها ذوات قدسية قائمة بذواتها دون
محل ومكان وزمان ومشاهدة البصرية اي والحال ان المشاهدة البصرية قد تربح
النور المدبر وانما اكد بهذا لئلا يظن انه يكون خيالا ومن جاهد في الله حق جهاده اي من
استعد لمشاهدة الانوار لاعتدال المزاج وقهر الظلمات اي القوى البدنية بالامور
الحسية راى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم من مشاهدة المبصرات اي البصرية منها اي
في هذا العالم فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبد لمشابهتها اياه
في النورية والتجرد ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب فيها لتجردها والانوار
المجردة كلها باصرة وليس بصرها راجعا الى علمها اذ لا يخفى عنها شيء هو معلوم لها بل يرجع
بصرها لذلك الشيء الى علمها به بل علمها يرجع الى بصرها فان علومها كلها بصرية لانها مشاهدة
حضورية اشراقية التي هي الرؤية الحقيقية بل عين اليقين وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها
من العلايق الجسمية والعوايق البدنية منا نحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلم
ان البرهان الذي هو علم اليقين دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين كعلمنا بالمجردات
دون مشاهدتنا لها فان ظهرها لنا صار علم اليقين عين اليقين واتحدا وقد يرجع علمنا الى
بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسايط المحسوسات
لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم
بنحوه يرجع الى رؤيته فمعرفة الشيء قد يكون نفس رؤيته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك
الا بحاسة البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد

يكون ساترا لها كغلف بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى في البدن كما ظلال في النور الاسفهبد
اي من الاشعاعات والجهات العقلية الموجبة في البدن آثار الجهات ظلالها وهي القوى فهي
الظلال لما في النور الاسفهبد من الجهات والهيكل اي البدن وهو في الاصل البناء العظيم
والمعبد انما هو طلسمه اي طلسم الاسفهبد وصنمه حتى ان المتخيلة الفكر وان كانت قوة مدركة
لا قوة مستعدة لغيرها صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكم لان له قوة فوق حاكمة على الاشياء
الكلية بالعقل وجزئية على نفسها الكلية ما خصه بذاته ولولا ان النور المدبر له احكام هذا الحكم
الحكم بان له بدنا او تخيلا جزئيا وفي بعض النسخ او تخيل جزئيا او له قوة تتخيل جزئيات
غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان تصدر عن غيره فهذه الاشياء اي كون
البدن له وقوله الجزئية غير عاشر عنها اي عن قوة النور الاسفهبد بل طارئة لها ظهور
وما كان لنا ان نقول يمكن ان يكون الحاكم بان له بدنا وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور
المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل لا يأخذ صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم
على المحسوسات وما يتبعها اي من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها
ولا يقال مسلم انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد
الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اي بالبدن في قوله وحاكم بان
له قوى جزئية وهي التي تدرك جميع المحسوسات وله اقوى كلية بها يدرك جميع المعقولات
فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس المتفرقة في جميع البدن اي من القوى وغيرها من الاستعدادات
ونحوها يرجع في النور الاسفهبد حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاته
والنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهي القوة الباطنة الاستعدادية
واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي عن حصول صورة المبصر في العين ولما

اقوى

اقوى كثيرة كاشراقه على التخيل ونحوها فانه وان كان متعلقا بالبدن ومشغولا به غير غافل عن
البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته
وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقتهما وغير عنهما بالذكر الاجمالي فقال وله اي وللنور
المدبر ذكر اجمالي ان هذه الاشراقات على ان المثال مثل الاشراق على الابصار يعني كما ان
النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة مدرك بعلم حضوري اشراقي بما يقابل الباصرة من
المبصرات لا ان في الباصرة مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه
على القوة المتخيلة مدرك بعلم حضوري اشراقي للصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال
بذواتها لا في ذات كصور المرايا الا انها مرئية بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها يدرك الصور المثالية
ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لبطلان الصور
الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيل الصور مجرد المثل
الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع وقوله الا وان كان اي ولو لم يكن الامر الاشراق
كالاشراق حتى يكون الادراك والمدرك عند التخيل كما هو المدرك عند الابصار بل كان مدرك النور
المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال لان ادراك
اي النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالفرض
كون اي النور المدبر ادرك الخارج الغائب وهو زيد دون مثال لانه انما يعرف ان
هذا مثاله او غيره دونه وفي بعض النسخ كون ادراك الخارج الغائب دون مثال وهو مقصود
اضيف الى المفعول وحذف الفاعل للظهور والمعنى واحد وشخصي اي ادراك الامر الخارجي
عنه اي من المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان لم يدرك ان مثال
الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثله والمقدر خلافه وانما لم يشر الى هذا التقسيم

لظهوره فالنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه على
البقية ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار وفيه ما سنفسر نحتاج الى
بسيط وتفصيل قال وقد ذكرنا اجمالا ان هذا مثل ذاك واما انه كيف يمكن ان يكون كذا
فيحتاج الى تفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون معدوما في حالة التخيل واذا كان كذلك
فلا يمكن ادراكه دون مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على
وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه يكونه فاته نوريه و
عدم الحجاب اي وبعدم الحجاب بينه وبين المستنير فالنور ثم وعدم الحجاب اي
وبعدم الحجاب في المجردات اتم وهي طاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر
لذاته المظهر لغيره فهي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات ومبصرة اي للانوار
المجردة ان لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المجردة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول فصل في بيان
التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لما في الاخلاق
والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم
مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد
المفارقة لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون
بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا ان كون النفس جرمية انها منطبعة ومع
ذلك مستقلة فهو محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان ارادوا
انها مجردة ودائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ
العناية الالهية تقتضي ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس ما تعلق فضرورتها

عقلا

عقلا مستفادا فيها صورة جميع الموجودات واما تعلقها بتجنبها من الرذائل الاخلاق والتحلية
بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال ممنوعة عن كمالها لا ابدا والعناية الازلية تابى ذلك
واجمعهم غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء اتصلت نفوسهم
بعد المفارقة بالعالم العقلي ونالت من البهجة والسعادة بالاتصالات والاذن ما لا عين رأت ولا خطر
على قلب بشر غير مستطيع لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين
منهم والناقصين في الخير والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المشركون
للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتاخرين الى ان نفوسهم وان تجردت بالكلية
عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا
والاخلاق في غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في
الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط
وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد
بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال وانه هل يكون من
المثل الا في تناسخ فيها فهم راسخ واختلافهم في جهة كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال
النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبر بدن
انسان الى تدبير بدن فرس او طير ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه شرط
ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن حيوان ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن
الانساني الى بدن انسان ومنهم من يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية و
يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن انسان آخر نسخا والى بدن حيواني مسخا والى جسم
النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا ومثل صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع

بهذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان تزول الهيئات الردية ثم تنتقل
منها الى العالم الفلكي الجسماني وذهب المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد
صحته كما تبين الى ان علائق نفوس المتوسطين من السعداء تنتقل الى الاجرام الفلكية و
الاسفل والى الاجساد والحيوانية تنتقل من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن
والنبات وانواع عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج السابق
باستعداده الخاص مستدعي وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبد مستدعيا
المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده فله الف مع صيصته لازم لمستدعي وجوده
ولما وصل اليه الظلم تشبهها من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن
لتقومه بنفسه اي لاخراجه نفسه من القوة الى الفعل فلولا ان جبرها بقوة يعتمد بها
ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى فوقه اي من الذوات البرزخية
النورية القاهرة النورية فوقه ولا ينقطع نظره عنها لما فيها من الجنة النورية و
هي اي الصيصة مظهر لافعاله وخيمة لانواره اي العرضية التي في الارواح الحيوانية
والنفسانية ووعاء لاثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه
والقوى الظلمانية اي البدنية لما عشقته لكونه اصلها وهي فروعها لزم ان يحل الى
العالم عشقا تشبثت به تشبثا عشقيا وهذا هو الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن
عالم النور المحض اي الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه
عن عالم النور المحض الى الظلمات اي عالم الجسم والجسمانيات والصيصة الانسانية اعدل
بنيته يتاتى بها جميع الافاعيل لكون مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض
الفضل الكمل من سائر الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها من الصياصي صارت

ای تتعلق

هي المتعلق الاول او اول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يتشكل فيما انتقل في عالم البرازخ
الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا مذهب المشرقيين ولهذا سمي البدن الانساني باب
الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية الواردة على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل
له الاستكمال التام وحينئذ لا يتصل ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وخروجه من القوة
الى الفعل بل يتصل بعالم العقل النوري ولذلك قال وهي اي الصيصة الانسانية اول
منزل النور الاسفهبد على راي حكماء الشرق في عالم البرازخ ولما كان جوهر الغاسق اي الجسم
المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحييه فان الغاسق انما
هو من جهة الفقر في القواهر اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة
الفقر الحاصل كما علمت وكما ان الفقر مشتاق الى الاستغناء اي التخلص عن نقص الفقر
فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف
منجم من الهند وقيل انه من اهل الحكمة بابل العتيقة بلاد اوارد الاكوار وقدماء منجمي
مشرقي العالم ومن تبعه الفرقة ستون والف سنة وحكم ان الطوفان تقع في نصفها وقد قوم
بذلك ووصل هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك وهو قبله من المشرقيين اي من حكماء
بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم ان باب الابواب لحيوة جميع
الصياصي العنصرية الصيصة الانسانية لان باب الابواب هو الذي ساحر عنه غيره من
الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول و الصيصة الانسانية اول منزل من منازل
النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي العنصرية الحيوانية
المناسبة للنور الاسفهبد فيما يكتسبه من الاخلاق والهيئات البدنية وفي قوله لحيوة
جميع الصياصي العنصرية دال على ان حيوة جميع ابدان الحيوانات من حيوة البدن

الانسان الدال على ان حيوة جميع الحيوانات هي بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها
اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الا انه فسخ البعض ونقل البعض فيستنسخ الى ان يبلغ
عالم النور ان كان من المتوسطين ويسرع الى عالم النور ان كان من الكاملين ويصح
بعد ذلك كل ما ذكرناه ومعنى انه لا حيوان غير الانسان يعني ان المدبر لابدان جميع الحيوانات
النفوس الانسانية المنتسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون فاي خلق
غلب على النور الاسفهبد اي من الاخلاق الردية لعلائق البدنية واي هيئة ظلمانية
تمكن فيه وركن اليها اي وميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها
ملكة لازمة له بحيث تنزل منزلة الفصول المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت
ذاته اذ لا بد من هيئة فضلية او ردية بها يتمايز عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع
هو اي تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها اي غير ذلك من غلبة الاخلاق الردية
عليه يوجب ان يكون اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته وفي نسخة بعد مفارقة
صيصيته مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة اي المنكسة الرؤس
كانتقال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفار فان النور الاسفهبد اذا
فارق الصيصية الانسية وهو مظلم اي بتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات
اي لركونه اليها على ما هو المفروض ولم يحصل سنخه وعالم النور لانه لم يكتسب النفس
الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضدادها كذلك
من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور
الاسفهبد الهيئات الردية اي الظلمانية وتمكنها فيه لا اشتاق الى البادي النور بنوره الا

العقليه

العقلية بل اشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيئات الردية الظلمانية فينجذب اي النور الاسفهبد
بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والذهاب الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والف به
فلهذا يميل الى الصياصي المنتكسة وفي بعض النسخ منكسة ويكون ينصب على الحال الحيوانات
اخرى اي من الحيوانات التي اخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية وجذبته
الظلمات اي وجذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور الاسفهبد واذا
لم يتمكن فيه الهيئات الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية ولا من اتصاله بالعالم العقلي
لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي للانجذاب الى ذلك
العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات
التي فيها تلك الهيئات الردية الظلمانية ولا من جذب تلك الهيئات الظلمانية اياه من عالم
النور الى عالمها الظلماني قالوا اي لو ذهب ومن قبله من المشرقين والمزاج
الاشرف للصيصية الانسية وهي اولى بقبول الفيض الجود الاسفهبدي من النور القاهر
اي من قبولها الفيض العقل الاسفهبدي من الحيوانات المنكسة الرؤس فلا ينتقل اليها
اي الى الصيصية الانسية من غيرها اي من صياصي الحيوانات الصامتة نور اسفهبد
اذ تستدعي اي الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب نورا مدبرا وتعلقها
مستنسخ اي نور يستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات لو جاز ذلك فيحصل في الانسان
الواحد ذاتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ
اعني انتقال النور الاسفهبد من الحيوان الى الانسان حقا لحصل لنفسان لبدن واحد
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس
المدبرة له من واهب النفوس ذاته ومشاركة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا ارتفع الحجب من وجه

واذا كان كذلك فكل بدن يستحق في حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه
اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت النفس بعد موت البدن
ببدن آخر وذلك الآخر يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها
وجود نفس اخرى في العالم عن شغلها بتدبير بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على
الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب مرتفعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك
الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب نفسا فلو فارقته اخرى تستحق لحصل
للانسان واحد نفسان واما بطلان الثاني فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة
هي المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها
قيل لا نم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف
وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية وانما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو
النبات لا نم ان النفس الفائضة انما تنتقل في انواع المتفاوتة المراتب من الانقص
الى الاكمل حتى تنتهي الى المتأخرة لادنى مرتبة من الحيوان كالنحل مثلا ثم تنتقل منه الى
المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى الانسان
مستكملة اياها من المرتبة المتأخرة لها واجيب بان النبات اذا استعد بمزاجه الانقص
لحدوث نفس له من المفارق فلان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك
اولى واورد عليه ان مثل هذه الاولوية في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امورا قد تخرج
غايته كما سبق انه في آخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المغناطيس لاي مزاج
استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وتعليل ان يقول اذا استعد المغناطيس
لجذب الحديد بمزاجه فمزاج الانسان الاكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية وردها الاولويات

وان كانت

وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات كما ذكره الشارح الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا
استعد من مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا
من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه
يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى بالتناسخ
لكان للحيوان الواحد نفسان وهو محال ولان الحكم الاولوية المذكورة كان امر خفي
مثله للتعارض وبطل للاول بان ما قالوا ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية النور الا
من النور القاهر استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر
استدعاء الى آخره وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها
الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متفاوت والمعنى
واحد وهو انه لا يلزم من استعداد المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفائض
من المفارق استدعاء المزاج الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس
وهو الفائض اليه من الهياكل الانسية ويكون الحيوان المنتكسة بل هي انما المستعدة لجواز
ان رحبت وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعي انتقال النفوس الناطقة المفارقة
للابدان الانسية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيئات الرديئة في الكم والكيف حتى
ان كانت الهيئات الرديئة قوية فيها تعلقت النفس بحيوان يكون تلك الهيئات الرديئة
فيه قوية فيهما وان كانت ضعيفة فيها تعلقت بما هي ضعيفة فيهما وان كانت متوسطة فبما
هو متوسط فاذا انفسدت الصيصية الانسانية والنور الاسفهبد اي والحال ان النور
الاسفهبد عاشق الظلمات اي الامور الجسمانية والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا بالعلم
والاحاطة بالجواهر النورانية ونفرته عنها وميله الى الظلمانية والقرب منها ينجذب

الى اسفل سافلين وفي بعض النسخ اسفل السافلين الذي هو مهوى الغاسقين عن
الى الصياصي المنتكسة للحيوانات الصامتة وكانه ساق اليها فكذلك هي سابقة
اليه ولذلك قال والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ ايضا منغطش اي الانوار
المدبرة لكونها عواشق وقد علمت ان العاشق ساق بطبعه الى نور عارض مظهره والى
نور مجرد مدبره ولما انساقت وتعطشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها
من القواهر لخساستها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان استعداد
قبول الاخس من الابدان لا انه بعد مفارقتها فلانسانية الصياصي حدثت لما فيها
من الامزجة المختلفة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها ولاساقت النفوس
الظلمانية بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال
فينجذب اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصته بالضرورة لكمال قوى الجذب والانجذاب
الى صيصة اخرى اي حيوانية مناسبة لهيئاتها الردية في الكم والكيف كما عرفت فان
الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلائق البدن من حاجة الاستكمال بعد باقية
لان الكلام في النفوس الناقصة والنور الناقص لا تتم بغير نور اي صيصة ينضم اليه فيتخلص به
وتخلصه عن علائق الظلمات وعوائق الجسم والجسمانيات وهذا النور المتمم اما من الانوار
المجردة من العقول الى النور الاسفهبد او المرتقى اليه كما تخلص لكن ما انحدر منها اليه
شئ لان الكلام في الناقص ولا يرتقي من الصياصي الصامتة الى الانسانية شئ اي
من الانوار اما انه لا يرتقي منها الى صيصة الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه
لاجتماع النفسين في انسان واحد واما انه لا يرتقي منها اليه نور عارض فظاهر من ان
تحتاج الى دليل فلذلك صرح الاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل ضمنا

بقوله

بقوله لا يرتقي الى الانسان شئ لشموله لها بل ينحدر من الصياصي الانسية الى الصوامت
اي شئ هو المدبر الفارق للهيئات اي الهيئات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن
الانساني الى الحيوان بحسب المناسبة الخلقية اذا كان النفس ولم ينضم اليه نور يقومه و
ينفسه على التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصي الصوامت بحسب الاخلاق والهيئات و
قوله ولكل خلق اي من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النور الاسفهبد
صياصي اي ابدان انواع تختص بذلك الخلق كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لابدان
الاسود ونحوها والخبث والروغان لابدان الثعالب وابن آوى والمحاكاة والسخرية لابدان
القردة وانسابها والبخل والسلب والرصوصية لابدان الذباب وما شاكلها والعجب
والطاوس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اي من الصياصي
الصياصي التي هي ابواب لما عرفت من كون الصيصة الانسية باب الابواب جزء مقسوم
اي من الخلق الذي يتعلق بتلك الصياصي مثلا الحرص صياصي كالخنزير والنمل فلا يكون حرص
النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من صيصيها جزء مقسوم من الحرص بحسبها ولا حرص بعض
افرادها كحرص البقية بل لكل فرد منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب
شدة كل خلق مذموم في النور المدبر وضعفه وما ينضم اليه من الاخلاق المحمودة و
المذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن حصرها الا الله تعالى
تختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الحيوانات الموصوفة
دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون البقية ولكل خلق كالشر مثلا حد معين
من الشدة والضعف اذا انبعث النفس اليه تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة
للشر كالكلب انسانه بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكر فتختلف تعلقها

ببدن الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر المعذبة كالكلاب السلوقية والمسماة كلاب
الصيد ولاختلاف النفوس في الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها واختلاف
تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فان اختلافها كلها انواع واردة لها من المنزل الاول
باب الابواب الذي هو الانسان في اخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان
لانها التي كانت موجودة فيه وسارت منه اليها وما يقال ان عدد الكائنات اي من
الابدان الحيوانية لا ينطبق على عدد الفاسدات اي من الابدان الانسانية وهو حجة
تمسك من تمسكوا به في ابطال التناسخ باطل واما وجه التمسك به فان يقال لو كان التناسخ
حقا لوجب الانطباق اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية بعدد النفوس المفارقة عن الابدان
الانسانية والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو زادت النفوس على الابدان
ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم تتمانع وتتدافع عن ذلك البدن فقد تعلقت عدة
نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت عنه لعله معطلة كلها ام
بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من
بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم تتعلق فان حدث لبعض
تلك الابدان نفوس جديدة ولبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم تحدث
لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان
التالي فلان الكائنات اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل
ما يزيد على ابدان الانسان من سنين شتى لا سيما في فصل الربيع عن اموات الحرص ثم في
ذلك اليوم او ان الفاسدات اكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله
فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان يولد كل نملة في يوم

بعضها

بعضها الى نفس هو بعض ما مات في ذلك اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس شخص
من الزمان من السنين وقد تنوف [illegible] كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس
الكل بعض لا يجيء الصعيد النملة عند الموت الاول بل بعد موتات كثيرة والى الاشارة بقوله
لان الاكوار المدبرة المنفصلة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي سبب رجوع النزول اي كلا
بعض الحيوانات الى بعض فان من فيه صفات [illegible] وربما يتعلق بعد المفارقة باعظم من حيوان
الفرس مثلا ثم تنزل على الترتيب من الاكثر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تنزل
تلك النفس المردودة ثم تتعلق باعظم بدن مناسب لصفة التي هي لبدنه الاول في القوة منه حتى
النزول الى ان يتعلق كل منها بالنبات ... جسمه يتصل بعالم العقول واصحاب الحرص لا يخرجون
الصعب حتى التمكن الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة اي ذوات ... حرص من الحيوانات
والتي لها تنوف وتراء [illegible] في العظم والصغر كالحمر والنمل والعلاقة اي من كثرة
الحرص وغير ذلك يتنقلون فيها بترتيب التدريج حتى تنتهي النمل في الاخر الى الابدان
المتكبرة ثم الى ما هو اصغر منه الى ان تنتهي الى اصغر الحيوانات وذلك
تلك البيات الرديئة عن النفس بالكلية وكذا الطريق من البيات الرديئة تتعلق باعظم كون
والنفس ذو تنفس بدل منازل الحيوان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والبيات الرديئة الجسمانية
ولا يرتقى منها اي من صياصي الانواع الكثيرة الى الانسان حتى اي من الاكوار فيلزم صعوبة
في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار اي الابدان الانسانية
من صياصي اي العدد الكثير الذي هو النفوس المفارقة المستعدة من صياصي قليلة العدد
كثيرة العدد جدا الى كبار الذباب والبق والبعوض والحشرات والهامة وقد لوحظ ان
الا ارتقاء منها الى الانسان لكون الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق

اي قبل هذه او دودة او دبح او بوث وبعد من كل واحد من هذه الحشرات سماعه
ما لا يكون من الاحسان فيه الوف من السنين ولهذا قال يلزم صعوبات كاستلزام
صعوبات لاستلزام كل واحدة من الحشرات صعوبة الا انطفى وراه تمسك با بو با و
الطوفان في كون الفاسد اكثر من الكاين فليس بشيء لان الوباء والعام لجميع اصناف
الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود
الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون شيء مما فيه سلمت
الوباء والعام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون الفاسد من الانسان
اكثر من الكاين من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية كالدودة ونحوها والحجر
كالجبن او اشد مثل فيه من الانسان وبه يخرج الجواب عن الطوفان ومتعض الاعلى
اي البرزخ بسكرات وشدة الموت والبلايا اي شدة البلايا من الالام والاوصاب
ولكل مرتبة اي من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كما رواه ساط وصعدوا اي
انواع الحيوانات التي يناسبه تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب الغضب
انه من الصورة يناسبهم حقد وبغيه كالحية من الابراك التي ... خلقهم وغيبهم وقد
السباع ومشتبها فلا جوم تقدمون تلك القوم ينتقل الى نفوسهم على التدريج في تلك الا
التدارج الى الاكرم الى الاوسط على المراتب الكثيرة اذ لا بد من ... عليها بخلاف الاكثر
والاصغر لاختصه صار فيه تحسين او نوع عيش ثم الى الاصغر ان ... ولم الى كل ول
تلك البقية الردية وتتصل بعالم النور كما بين عشر مرة ولو لم يزل بتلك البقية الردية
بعد المفارقة من بعض الحيوانات المناسبة لذلك الخلق في العالم المثالي على التدريج
الى ان زوال الخبث تترقى الى عالم الجنان وعند مولانا اي الاشراقيين تعالى

وهو انه يعني ان كل برزخ اي انسانيا كان او غيره يستدعي من النور الفاعل نورا مجردا
فالكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون
استعداد غيرها من الصياصي المركبة مقصورا على قبول النفس التي ينقطع تصرفها عن الهياكل
الانسانية مستقلا تصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا يبعض
عليهم بسنور ومن جهة انه يعني ... غيره ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استشعر ... مهنا ولان
حجج القوم ضعيفة في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده دل بعض ... عليه قال وعند مولانا انه
غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده ذا ... بوجه اخر لغير ... في ابطال التناسخ و
تقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل ... وضعف النفس وكون بعض
مما قد والمتقدم كما سياتي باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن
انساني ببدن اخر حيواني عقب المفارقة والا لعطلت ... من البدنين معطلة وهو باطل ولانه
لو جاز ذلك ... لجاز اكثر ... فلا يكون التناسخ لا جائزا وهو باطل اي لا يكون التعلق
عقيب المفارقة فيكون عقيبه ويلزم منه انه متى ... ببدن انساني حدث حينئذ بدن حيواني
متصل بكل فاسد كون بل الوف من كاين وعين واما بطلان التالي فلقولهم انه لا يلزم ان
يتصل ... والصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة وهذا الوجه باطل
عنده ولذلك قال ليس بمتوجه ايضا اي كالوجوه قبله وتقرير الجواب انه قال لا نسلم انه
لا يلزم اتصال المتعلقين فان الامور المضبوطة بهيئات فلكية خارجة عنا او من الامور
الفلكية المستمرة الخفي علينا ادوارها ولا نطلع على اسرارها وثم هذا التطابق واجب ان يكون
منضبطا في المحالة الازلية ولم يطلع عليه لعدم اطلاعنا على القوى البشرية كما توجب اي العلوم
المضبوطة في نفس الامر وان لم يكن معرفته في خبرته بعض ... بحيث لا ... الى

بها معطلا فكذا اى يوجد ذلك القانون المضبوط في موت بعض الصبيان حيوة بعض
فلا يبقى النفوس معطلة من البدن بعد الموت اى انعدال النفوس ان تصير الى الابدان الحيوانية فقط
دون العكس من الشريفين اى عدم العكس فلا يستلزم كون بدن واحد لنفسين وما
عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلا يستلزم تعطيل النفوس المنتقلة اليها عن كسب
الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال الجهالات ورذائل الاخلاق المتوقف على الابدان
الحيوانية لتزول الرذائل منها بالعذابات وشدة الموت والمصائب بسبب الانتقال الى الابدان الحيوانية التي
هي طبقات النيران كما تقدم وربما يجوزون النقل فيجوز ان الانسان من شخص الى سابحة
اى من انواعه كمن فرس الى فرس ولم يجزم الفراحة التي في الانسان كاستعداد الفيض فانه
لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كالانسان لما جاز النقل من فرس الى
فرس ولازم تعلقه بحيوان نفسين كالانسان او هو محال وقوله ولم يجزم الفراحة
ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد
لقبول الفيض من المفارق ولا تنقيصه الوهم ولا يلزم من غيرهم المستعد للانسان ان
اذا لم يجزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا انه تجب
ان يكون من كلام المصنف فمعناه وقد قال وعنده هولاء به اخبر واجب الصحة لكنه لا ينبغي
حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك وقال الشاربون جميع الادرج اى الحيوانية بسبب
الخواص مزاجها نفوسا منصرفة اى من المفارق فيلزم فيها اى في الامزجة الحيوانية
ما ذكر في الانسان اى من امتناع النقل ايضا لان كل حيوان اذا استحق بحسب مزاج
نفسا خاصة من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا لاجتمع
على البدن الحيواني نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق انه فلا حاجة الى اعادته ههنا

اى

اى تمتنع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين القائلين به مذهب الفيسابين
والتناسخية ومن قبله من الحكماء كسقراط وقبله غورس واسادوقلس وافلاطون وهرمس واشباههم
فانهم قالوا بالنقل وان كانت جهات النقل اى النقل الذي قالوا به هو من الانسان الى
الحيوان فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة قد تقع فيها
خلاف وتمسك بعض الاسلاميين اى القائلين بصحة التناسخ ووقوعه بآيات من الوحي مثل قوله
تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالنقل وبدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله تعالى
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التي هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات
كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى وتلك النيران هي الابدان وقوله وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى لانهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما
من الصناعات والعلوم الا انه انقلب نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور
وكآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يحشرون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم
كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى مسخهم اليها وجعلهم
عبدا للذي المسخ حسن فيها بالاعمال كالخيل والبغال والبقر والحمال واشباهها وقوله فقلنا
لهم كونوا قردة خاسئين بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم
اى صور الحيوانات المنكسة الرؤوس وقوله عليه السلام لم يحشر الناس يوم القيامة على وجوه
مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال اما يخاف ان يحشر من
خالف الامام في افعال الصلوة ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلادة
والحمارية كانت فيه ولحصول البلادة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره
وكما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا

يتردد بين فصل الى خروج شي من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا يموت مرات اخرى وكقوله
تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم كانه انتقال
النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والهيآت المحمودة عليها
واذا لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة
الاولى وهي مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فانا ظالمون وقوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان هذا الكلام ورد على لسانه اهل صورته الذي هو
بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد عضو
بافعاله السيئة وهذه الايات على كثرتها ليس فيها شي يصلح لان يكون مرجحا لراي التناسخ
لانها رموز وتجوزوا سرار البتة ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها
تمسكا لهم فليطالع التفسير من اراد الاطلاع عليه وذهب اكثر الحكما الى ابطا
ل التناسخ حتى ارسطو قد نقل عنه انه رجع عن رايه في ابطال التناسخ الى راي
استاده افلاطون وفي المشهورة كتبه منع التناسخ مصلحة سياسية او كان نظره اداه
الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان يمنعه الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة
الطاهرة عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية
الى عالم النور دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه
ذوق حكماء الاشراق يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق
لما اراد ان يتكلم في المفصل الثاني لهذا الفصل في احوال الاشقياء والسعداء بعد المفارقة
قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاءها على الاحوال الفاسدة مبني

على

على الحصول بقائها فلذلك شرع فيه قائلا واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد
فساد صيصيته فان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه والا ما وجد لوجوب تقارن وجود المعلول
ومع عدم العلة والعلة انما هي ذات القاهر المقتضية لعدمه ولا يبطل بوجه وفي بعض النسخ موجده
وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم اخذ يعني
النور القاهر كيف يبطل لازمه دونه يعني النور المدبر كان الانوار المدبرة هي اشعة الانوار
القاهرة اللازمة ليس الى ابدانها البدن المتغيرة وهي لازمة لها غير مستقلة عنها بذاتها واعلم ان الحكم
بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر في الحكم محل نظر اللهم الا ان يقال ان المدبر اللازم
ذات القاهر بشرط وجود حدوث البدن وقد تقدم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوؤه بمنعه
ح وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس فيها تزاحم على محل ولا مكان ليتقدم بعضها
اما المحل فهي لنزاهتها عن المحل فهو ظاهر واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية
واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا يكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بتزاحم
على المحل كالسواد الذي يبطل البياض عند تزاحمه له في محله كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل
بعضها بعضا وليست عالم الغواسق اي كالاعراض لتسلطها اي في ثبوتها ووجودها تعاقب
كالشرائط المتعاقبة التي اشترطت في حدوث صور المواد او استعداد محل كشرائط استعداد
البدن في قبوله لاثار النفس وذلك لان حلول الشي في الشي مشروط باستعداد المحل لقبوله
وكذا اشتمل ما تعاقبها الفساد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد المحل ولا بوجود
متعاقبة ولا تشتمل ضد لها عنه فلا تبطل بعدم استعداد المحل والمتعاقبة ولا بوجود الضد
بها من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدا المدبرات اي العقل الفعال
متغيرا اي يلزم منه تغير الانوار المدبرة واما العقل المفارق فليس بمتغير يستلزم تغيره

بغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون من المدبرات كمتعلقات ثم وفي بعض
النسخ كمتعلقات حصلت من احوال المدبرة وحده كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية من احوال مدبراتها ابطلها ببطلان تلك
الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اي غير المدبر وتدبيره كمتعلقات حصلت
من احوال المدبر مع غيره مشروطة وفي بعض النسخ مشروط لشهود المحل الباصرة لبدنا
بطل تلك الصور ببطلان مقابلة المرآة او الباصرة فان نسبتها الى تلك الصور كنسبة المحل
الى النفوس التي فيها اذ نسبة ما عدا النفس في علته تلك الصور التي تتعلق بها كالمرآة يتوقف
عليه تلك الصور الى تلك الصور والى ما لها من الخواص كنسبة المحل الى الحال وكما ان النفوس
تتغير وتبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت النفوس حاصلة من المحل او من غيره كذلك
تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل اي المرآة والحدقة واليه الاشارة بقوله
ونسبة غير نفس الفاعل اي ما يتوقف عليه تلك الصور الى ما لها اي لتلك الصور
من آثار الخواص كالمحل للنفوس وفي بعض النسخ كانت اي للنفوس منه اي من المحل
او من غيره وانفعال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك الصور ولا المرآة فاذا
بطل الحامل المبدا اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات بطلت اي المتعلقات
واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبداها لتشابه ودوام استمراره كنسبة المتعلقات الى مبداها
تغيره وعدم استمراره فلا يتصور بطلانها في الانوار كما تتصور بطلان المتعلقات مع دوام
الانوار بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد دائم فيدوم ولو كانت الانوار
المدبرة قابلة العدم لكان انعدامها للهيئات الظلمانية لانها هي التي يتصور فيها
ولو كان كذا ففي حالة مقارنة علاقة البدن كانت اي الانوار المدبرة اولى بالعدم

لا بعد

لا بعد المفارقة واذا خلص النور المجرد عن الظلمات بقي ببقاء النور القاهر الذي يوجبه
ونور البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر
هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعي فان يقال لو
بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما له مدخل في بقائها
كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا
بطلانها ولكن تقرير هذا البرهان على وجه اخص اي بحرف مع عدة مقدمات وكما
قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل
ذات آلية فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن
ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالتصدع عن قبول نور الشمس وانعكاسه
منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحه كونه آلة له بل تزال باقية ببقاء العقل
المفيد لوجودها وكما انه تمتنع العدم لما عرفت فكذلك تمتنع عدم النفس وهو المطلوب فصل
في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور وذلك التفضل والتلذذ باللذات العقلية
التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورتها العقول مظاهر لها بعد المفارقة كحصول البدن
مظهرها قبل المفارقة كالمرآة لصورها منها النور المدبر اذا لم تقهره شواغل البرزخ
اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم والخيالات الجزئية بسبب اشتغاله
بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية ومواظبته على الرياضات التصوفية يكون
شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى النواحي لزوال المانع بالتخلية وعن الجهل
والرذائل ووجود المقتضي التحلية بالعلم والفضائل مع ان النور لطبعه مشتاق الى جهة
فكلما ازداد نورا وصفوا اي بازدياد الفضائل ازداد عشقه ومحبته الى النور القاهر

وازداد عشقا وقربا اى عشقه من نور الانوار ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية
قوة التأثير لحجبها عدد شواغل البرزخ عن الافق النورى لان عدد الشواغل متناهى
قوة التأثير فلا تقوم غير متناهى قوة التأثير فلا تقوم غير متناهى قوة التأثير لكن حجبها العدد
فقواها متناهية التأثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت الجواهر الغاسقية عشقها وشوقها
الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض
فاذا انفسدت صياصيها لا تنجذب اى تنجذب الى صيصى قوى بين وان الحيوان
الصياصية المنكسرة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينبوع النور اى العالم العقلى والنور
المتقوى بالشوارق العظيمة اى الفائضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشقين
لتنجر اى لا صله وهو عالم النور منجذبا الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلى والنور
اى المتقوى لا تنجذب الى مثل هذه الصياصى اى المنكوسة الصادرة لان انجذابه اليها
انما كان للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهرته الظلمات لا فقهره
الظلمات ليكون له نزوع اليها فيتخلص اى بعد فساد البدن الى عالم النور المحض
ويتصير قد لبا اى طاهرا من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الحسية
تقداس اى الطاهرة وكذا ما فى بعض النسخ بقدس نور الانوار والقواهر القدسيين
وما كان من المبادى لا متصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام
بل يتصور القرب منها بالصفات اى العقلية والمعانى التجردية كان اكثر انسي
تجردا عن الظلمات اى عن علائق الجسم اقرب منها اى من المبادى واشوق اى
الى العالم العلوى والمنبع الالهى منتسبا الرذائل واكتسب الفضائل فاكل الذوات
الدراكة الى نور الانوار اى الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا

ال

الى نور الاعلى وفى نسخة الى عالم النور الاعلى والمعنى واحد وما علمت ان اللذة وصول
ملائم الشىء وادراكه اى وادراكه اى ادراك ذلك الشىء لوصول ذلك اى الملائم والالم
ادراك حصول ما هو غير ملائم للشىء من حيث كذا وقد عرفت مرة بهذه القصود فلا حاجة
الى الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شك
ادرك منه لانه يعشق الادراك ليعرف ان ادراكه لانور على ذاته فلا شى اعظم واكمل
كماله وملائمه لان اللذة بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجمل كانت
اللذة اعظم وابهج اتم شيء وقد عرفت ان الظلمات فى طلسمات الانوار المجردة اى فى
الانواع الجسمية التى هى اصنام الانوار طلسماتها منها اى من الانوار المجردة بحيث
وهى اى الطلسمات ظلالها اى ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها وكل ما فيها
من الكمالات يكون منها والنجر الملائم لها اى الانوار المجردة المدبرة هيات ظلمانية
وظلال ما ستقر اى مظلمة محققها من صحة البرازخ المظلمة اى التى هو الابدان البدنية وشوقها
اى ومن شوق الانوار المدبرة الى ذلك اى الى ما تحققها من صحة البرازخ وهى الحجب التى
يمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار
الاسفهبدية مادامت معها علاقة الصيصة والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيد بالكثيرة لان
النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت لا تقبل بكمالها
اى لا تقبل حقيقة الذات النورية ولا تتألم بجاماتها اى امامها التى هى رذائلها الجسمانية
الظلمانية كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ما ينفره اى ازعجه حالة وهو منحط فى سكره
غير مدرك ما اصابه بمحبيب الذى يحبه ومن ما اصابه وهو السكر ومن لم يتنبه باشراقات
القواهر النورية للشواغل الكثيرة والمت اللذة الحقه اى العقلية المحضة فهو كالعنين

اذ الحكم للذة الوقع اي مع وجودها في الاعيان وكما ان لكل من الحواس لذة وانما
للبس كالسمع اقوى لكنه البصر بالاضواء والالوان المشرقة والسمع بالنغمات اللذيذة
والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء والامل والمهن باضدادها وكذا اختلاف الحواس
على حسب اختلاف ادراكاتها وكذا للشهوة والغضب اي من الالم واللذة اذ لا يخفى ان
لذتها بخلاف لذتها وكذا المها لالمه ولا ان النفس بحسب كل قوة الما ولذة وكمالا وكمالها
من جهة علاقة المادة ان يحصل لها اللذة الا باستعلائه على البدن ولا تنفعل عن قواه وما
ان منبه المادي بحسب الطاقة البشرية حتى تتجرد عن المادة من جميع الوجوه متنفرة منه
الوجود وهو المراد من قوله وكمال النور الاسفهبد عطف على قهره ومحبته عن القهر
للنور على المحبة في نسخة اي في اصله وطبيعته وكذا المحبة اي محبة النور لما فوقه في نسخة الاعم
واذا كان كذلك فينبغي ان يتسلط اي النور الاسفهبد قهره اي قوة الغضبية على
الصيصية الظلمانية اي على قراها الجسمانية بحسب سلطه قهره ومحبته اي قوة الشوقية وعشقه
الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوس حقها ويكون ممن كتب عليه السعادة وان كتب
عليه السعادة فيقع محبته وعشقه على الغواسق اي البرزخ الظلمانية فيقهره الظلمات اي
البدنية والقوى الجسمانية والميل له وبعد بذلك عن عالم النور سلطت بعالم الغرور واعلم ان
الشيخ قال في الشفاء وكأنه ليس شر الانسان من هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد
العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك يصده عما هنا ولا تتم السعادة في العلم
الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك كذلك اراد المص ان يشير الى الخلق الذي
يبعد عن هذا العالم ويقربه مما هناك فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفية ولبيان
اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة نفسانية تقتضي سهولة صدور الفعل منها من غير

احتياج

احتياج الى فكر وروية ولانه قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة هي
مبدأ الصدور افعال واثار مختلفة عنها عند تشاركها الارادة احدها القوة الناطقة المسماة بالنفس
الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز والشوق الى النظر في حقائق الامور وثانيها القوة الشهوانية المسماة
بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الالتذاذ بالمطاعم والمشارب وثالثها
القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ التهور والغضب والاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع بعض الى النفس تكون بحسب هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت
باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالسفه والجربزة
وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما زاد على الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالبلادة وهو
تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة هي توسط القوة العلمية ما دون الحيوة
او لانه بروحي المتوسط بين البلادة والجربزة غير الحكمة التي هي احد اقسام الحقايق في النفس
فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام وقل رب زدني علما وان
كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان تطاوع العاقلة ويمتنع ما تعطيها حصلت فضيلة
العفة التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالشره وهو الولوع الى اللذات زايدا على ما
هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالخمود وهو سكون حركة النفس البهيمية من اللذات الضرورية
التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لا من نقصان الخلقة وان كانت
حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان تنقاد للعاقلة ولا تهيج في غير موادها حصلت فضيلة الشجاعة
التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه
حسنا وبين طرف التفريط المسمى بالجبن وهو الحذر عما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضائل
الثلث اذا حصلت وامتزجت حصل من تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضائل وتسمى

بالعدالة وهي التوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه التي ينبغي وبين الانظلام
وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والانتهاب ونحو ما عنده بما لا يستحقاق
واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وانما تقع محبته الى عالم النور كما ينبغي اذا عرف انه وعالم النور
وهو منبت الوجود اي من نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية
والاجرام الفلكية العنصرية ومركباتها والمعاد ونحوها اي ونحو المذكورات والحاصل انه
انما تقع محبته الى عالم النور كما ينبغي اذا عرف انه وعالم النور منبت الوجود اي من
نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية العنصرية
ومركباتها والمعاد ونحوها اي ونحو المذكورات والحاصل انه انما تقع محبته الى عالم النور
اذا تفحص في وجوده كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبدا الى المعاد بمثل ما مع
الحكمة حقيقية تمكنه من جوهره على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة
الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان وما كان تدبير الصيصية والعناية بها ايضا
ضروريا لتحفظ التركيب البدني مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال الضم لكون تدبير النفس
ضروريا لضم وقوله فاجود الاخلاق الاعتدال اي التوسط في الامور الشهوانية
الى العفة وهي مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الراي ويحفظ
اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية للناطقة
حتى لا تضطرب من الامور الهائلة وتقدم بحسب الراي ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
وفي صرف الفكر اي والاعتدال في صرفه الى المهمات البدنية اي الى ما لا بد له منها
دون الى غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة وهي توسط القوة العملية في تدبير الحياة
والى العدالة وهي اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى لا يظهر منها

اثر

اثر الانصاف والانتصاف وذلك لانه اذا لم يطلب ازيد من المهم لا يظلم واذا صرف
الفكر في المهم لا يظلم واذا لم يظلم ولا ينظلم ثبت العدالة وظهر مما قررنا اشتمال الكلام المنصوص
على مكارم الاخلاق كما ذكرنا ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الاخرة واكثر فكره في عالم
النور يتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همه الاخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا
كان كذلك دل على غلبة شوق الاخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث
مشتهاها وذكرها واذا تجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق اي حقائق الموجودات
والمعنى انه اذا تجلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التي هي الاطلاع على حقائق الموجودات
وعشق ينبوع النور والجبروت اي العالم العقلي وعالم المجردات من نور الانوار والانوار
القاهرة والمدبرة وتطهر من رجس البرازخ اي تخلى عن الادناس الطبيعية التي هي الرذائل
كما تجلى بالفضائل واذا انتهى الى عالم النور المحض بعد الموت البدني تخلص عن الصيصية وفي
الكل عن حجابه والكل متفاوت في الاول اولى لانه اعم واشمل وانعكست عليه اشراقات
لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر
القهر كذا اي وينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة ومن
الاسفهبدية اي وينعكس الضم عليه من الانوار المدبرة الاسفهبدية الفاضلة الطاهرة
الغير متناهية لان كل واحد نوره وما يشرق عليه من كل واحد مرارا لا تتناهى ولكل
لاحق اي من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة عشقه بالسوابق اي من النفوس السابقة
ويعشقه السوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى وهي اشراقات
ودوائر عقلية نورية وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطية شبيهة بالدوائر
الفلكية المحيط بعضها ببعض [illegible] ولقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته

لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما هو شأن اشراق جلال نور الشمس في رونق اشراقات الكواكب
ولما ان يدرك النور المجرد اي ولا ان النور المجرد لان تدرك المجرد لا يكون الا لمجرد
الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك والادراك واذا ادركه ومدركه لا يقاس
الى مثل الظلمانيات اي الجسمانيات من القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة
ادراك لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار من المواد
وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اجل من المدرك للقوى
لكونه الاجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان ادراك
النور لكونه نسبة لكونه من شريفين اجل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما لان لان
ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشيء وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر والزم بهذا
لعدم فساده واكثر لان يدركه فلا تتناهى واخص الى الكنه لانه يحصل الاشياء على ما هي عليه
ويدركها مجردة واصح لانه لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا تلبيس
الوهم ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لانها
لا يدرك باطن الشيء ولا يدوم لفساده بفساد البدن ولا يدرك غير المتناهي ولا الشيء
خالصا عن الزوائد بل مع شرك ادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك
لا تمتنع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ما هو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا وغيره
من اغلاط الحس التي عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لحصل من الحس
نقض فقط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم
كلذة النظر الى وجه الجميل على ورقة في موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد وموضع
قليل الضوء فكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كان اللذة بالنظر الى الوجه الاحسن اكثر لا

محاله

محاله من ادراكه هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فكما انه لا يقاس عند الروحانيات الى
مثله الجسمانيات لما بينهما من المفاضلات كذلك لا تقاس اللذة الحاصلة من ادراك الحس
الجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون
بعيد لا يمكن ان تقاس بينهما ولا ان يدرك ونحن في عالم الغربة فلذلك لا تقاس اللذة
العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في هذا العالم واليه الاشارة بقوله فلذته
اي لذة النور المجرد لا تقاس الى لذتها اي لذة الظلمانيات يعني اللذات الحسية البهيمية
ومنه تعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولم يعلموا ان لذة الملائكة
بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واجل وافضل من لذات البهائم عاد كلها وشاربها
ومطاعمها ومشاربها ولا يحاط بها اي بلذة النور في هذا العالم لكونها محجوبين عنها بسبب
المواد وعوائقها وعلائقها كيف اي كيف يقاس اللذات الروحانية الى اللذات الجسمانية
وكل اي والحال ان كل لذة برزخية اي جسمانية ايضا انما حصلت بامر نوري من شعاع
البرازخ لما تبين من ان جميع اللذات من النور وان اللذات الجسمانية بعضها بسبب النوع
وبعضها على اشخاص تلك الظلمة حتى ان لذة الوقاع ايضا ترشح عن اللذات الحقيقية اي
النورية الروحانية فان الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميت لخلوه عن النور المدبر وامارة العرضية
بل لا يشتهي الا برزخا وهالا فيه شوب نوري اذ لا يكفي كمال فيه لا بد من النور ولذلك لا يشتهي
اتيان الاصنام وان كانت في غاية الجمال لخلوها عن نور ولا اتيان المنغمس في الالم لعدم قبول
اثارها النفس من الاشراق والنور كقبول الشاب وتم لذته بالحرارة التي هي احد عشاق
النور ومعلولاته ولهذا كلما كان الآن وبالحركة التي هي احد معلولات النور وعشاقه والنظر
لا تلتذ او لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ وتحرك نحو المحبة والقهر حتى تريد الذكران

بقهر الانثى فوقع اي بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم النور محبة مع قهر على الذكر
ومحبة على الذكر على الانثى الازدواج وتحرك الشوقين من عالم النور محبة مع قهر على الذكر
ومحبة على الذكر على اي الانثى على نسبة هذه العلة والمعلول على نسبتي وكل اي من الذكر
والانثى يريد ان يتحد بصاحبه لكن يمنع الحجاب البرزخي اي منهما وينعدم بالكلية كما هي
الحال في عالم الانوار المجردة العقلية وانما ذلك اي ارادة رفع الحجاب طلب النور الاسفهبد
لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه وكان النور الاسفهبدي الذي لكل منهما يطلب الوصول
الى النور الاسفهبدي الذي للآخر بلا حجاب لشدة التذاذ المفارقات بذات عالم النور
والاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي كما قال ارسطو المجردات
وان تعددت وكثرت فانها لا تباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير
ان يصير شيئا واحدا بالامتزاج والانفساد وتفترق من غير تباين لانها واحدة ذات
كثرة في وحدانية بسيطة وكما ان النور الاسفهبدي لما كان لم يتعلق بالبرزخ وكانت
الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار
المدبرة اذا فارقت اي الابدان كما هو يعلم وانما يل الاشارة بقوله من شدة
اي اذا فارقت الابدان ودنى على عالم المجردة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية
ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية بها اي مع الانوار تتوهم انها هي اي تتوهم ان
الانوار المدبرة هي الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات
اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهر لها اي للمدبرات قبل المفارقة
ويجب ان يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك والاحكام ازداد الانس واللذة في
علمنا واذا تعشق الحيوانات اي يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد اللذة

يجب

يجب ازدياد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اي في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فبكثرة
الحجب فما ظنك في عالم المحبة المحضة الشديدة والقهر التام الى يصير الذي اي عالم المجردات الذي
كله نور وبصيص وجود اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم لكون
المحبة والقهر فيه اتم ولا يظنن ان الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا فان الشيئين
لا يصيران واحدا الا اذا انتفى كلاهما ولا اتحاد فان ابعدما فلا اتحاد وان نفي احدهما وانعدم
الآخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعني المجردات
بالاتصال والامتزاج شيئا واحدا كالاجسام والالفاظ الواردة في كلام الانبياء والاولياء
والحكماء الدالة ظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة التقرب كاتحاد الاتحاد على
المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه انما يمكن في الاعراض المفتقرة الى المحل لا في الجواهر القائمة
بذواتها ولشدة القرب توهم الاتحاد والحلول فيحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر الله كما نقل عن
ابي يزيد وابي الحسين بن منصور والمسيح بن مريم واشباههم والمجردات اي النفوس المفارقة
عن الابدان لا تنعدم اي بعد المفارقة لدوام علتها بدوام علتها كما عرفت واذا كانت موجودة
وليست شيئا واحدا فهي متمايزة تمييزا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها
وتخصص ونا بقيض الشيخ بخصص تستمل بتصرفات الصياصي والحاصل ان الانوار المفارقة
تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف مواد تعلقها وامزجتها
وغير ذلك يختلف هيئاتها فلا يشترك اثنان في الهيئات من جميع الوجوه بل تتفرقان فيهما و
تتميز احديهما عن الآخر بها بل ان المجردات الاسفهبدية لا تنعدم بل تثبت متمايزة بعد
المفارقة بحيث تصير مظاهر الانوار القاهرة اي التوهم المجلية كما صارت المرايا مظاهر
المثل اي الروحانية المعلقة لانها محل صرف للمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها

فتقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة وتكون لهذه مشوبة بالهيبة فتقع المدبرات
في لذة وعشق وهيبة ودهشة بهذه الانعكاس في تلك اللذة ما وهو عالم الاعلى غير متناه اي كنعيم
العالم الاذى على ما اشار به من قهر الاضداد بعضها بعضا وافسادها والظلمة سبب عن
القاهر لعدم سنخه هناك لما عرفت ولانه لا نقص ومنه كذا اذ ليس ثم الا اللذات
النورية التي هي كلها نفس الوجود والادراك واللذة تعالى موجدها وتقدس مبدعها بل ان
لهذا العالم الاعلى غير متناه بل لهذه بكل اللذة اي للانوار المجردة لكون بهجة مشوبة بالحشمة
والمدبرات الطاهرة اي جانب الرذائل في اكتساب الفضائل الشبيه بالجواهر اي
في الطهارة ونحوها تقدسه تقدس اسمه اي تطهر تطهر اسمه طوبا لهم وحسن مآب **فصل**
في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة وهي لا تخلو عن اقسام خمسة لان النفوس اما
اما ان يكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطة فيهما او كاملة في العملية دون العلمية
او في العلمية دون العملية او ناقصة فيهما والاول هو الكامل في السعادة وهو السابق المقرب
والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس
هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال المتوغلين في الغواية وما ادريك ما هيه ولانه ذكر
حكم القسم الاول في الفصل السابق حيث قال واذا كمل النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق
وتطهر من حبس البرازخ بينها اذا ارتاض بالعلم والعمل تخلص من الصيصية بالكلية الى عالم
النور المحض وانكشف عليه اشراقات لا تتناهى الى آخره اشار الى حكم الثاني والثالث بقوله
والسعداء من المتوسطين اي في العلم والعمل او هما احدهما عن الكاملين فيهما لاختلاف
حكمهما والاحتمال ان يكون المراد من المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة
الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال

السعداء

السعداء من الكاملين في العلم والعمل او في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين
والزهاد من المتنزهين اي من الكاملين في العملية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية
قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية اي الاجرام العلوية
اي الاجرام العلوية لكن تختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيآت نفوسهم فانه كلما كانت النفوس
اشرف اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى ولها اي للمتوسطين
والمتنزهين يعني نفوسهم ايجاد المثل اي الروحانية المعلقة لانه محل والقوة على ذلك
على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اللذيذة والصور اي المليحة والسماع الطيب وغير ذلك
من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها على ما تشتهي اي تستحضر على الوجه الذي تشتهي
وتلك الصور اتم مما عندنا اي من صور هذا العالم فان مظاهر هذه اي هذه الصور التي عندنا
وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة المتبدلة دائما من حال الى
حالة تخلع صورة وتلبس اخرى وهي اي مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التي
لا كون ولا فساد ويخلدون فيها اي في تلك البرازخ اتفاقا ابدا على ما شعر به ظاهر لفظ
الخلود وتعليله وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية
واما زمانا طويلا كما يقال خلد الله ملكه والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل
في العمل دون العلم يتخلد في بعض الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور ولا
الترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل في العلم دون العمل لا يتخلد فيه بل يرتقي من الادنى
الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان له استعداد التخلص اليه
والثاني مذهب افلاطون الالهي وهو انهم لا يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد
بل ينتقل من البعض الى البعض فان النفوس التي مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر يمكث فيه

زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول عنها بعض الهيئات ثم يرتقي الى فلك عطارد و تقوم فيه
زمانا كذلك ولا تزال يرتقي من فلك دوني الى اعلى على الترتيب مقيما في كل فلك بحسب هيأتها
المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء
الى عالم العقل المحض ترقت اليه والا بقيت في المحدد وذهب بعضهم الى انهم لابد لهم من مرور
على الافلاك والخلاص فيها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا وخوان
النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا لبثت فيه المكث اللائق بها ينتقل على قدر [illegible] عن
العالم الى عالم المثل النورانية ويرتقي فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى
من عالم المثال ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض لانه اقرب منه مع ان اكثر النفوس
المستعدة للوصول الى عالم العقول يرتقي في عالم الحس والمثال على الترتيب في مرتبة
الى مرتبة اعلى منها حتى تصل الى عالم العقل ثم يدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم
منازل من اهل الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجمع والى عالم النور
دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وهكذا وبهذه منازل القطعها
كما هو سنة الله تعالى في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما
ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم بعد العمل لكنه انما لم يصرح الحكماء
قرب من حكم الثاني والثالث بل هو لو فسر الخلود بالزمن الطويل وقال في الملحقات
والبعض العالم الفاسق يجذبه العلم الى الملا الاعلى والفسق الى اسفل السافلين
فيتعذب زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله
واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اي بمنزلة بالارض على الركبتين
واصبحوا في ديارهم جاثمين اي مكبين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود

ال

الى الارض اخلد الى الجسمانيات والخلد لها سواء كان القول اي في التناسخ
حقا او باطلا فان الحجج على طرفي النقيض قوية اي في القول بحقية اثبات التناسخ وابطاله
ضعيفة اذ لم يخلصوا عن الصياصي البرزخية اي عن ابدان الحيوانات ان كان القول حقا
او عن الابدان الانسية ان كان باطلا يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها
اي ظلال مثالية هي صورة مثالية او حادثة معلقة لا في محل على حسب هيئاتها المناسبة لها اذ
لم يتخلصوا عن الصياصي الى عالم النور ولا ما لهم من سطوة المعتصر الافلاك
[illegible] نفوسهم وما فيهم من الهيئات الردية لحبسهم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة
بها والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار
العقلية وهذه مثل معلقة ثابتة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية تتعذب بها الاشقياء
وهي صور سود كريهة عالم النفوس يتشاءم بها ومنها مستنيرة للسعداء يتنعمون بها وهي
صور حسنة بهية على ما يشتهون به اي على الوجه الذي يشتهون به اي على الوجه الذي
يشتهون به من انه كما ان بعض [illegible] كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين ما يشتهون والاشقياء
سود زرق يرجع منها النفوس كالعقارب والشياطين ثم كيف يكون الصور المعلقة مثل
الافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقليس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل
النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا في محل المستنيرة والمظلمة
ويذهبون الى انها جواهر مجردة المفارقة للمواد ما ثبت في الفكر والنحل المنفي [illegible]
لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محل والى ان عالم عالمان بعالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية
والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى صور الجبروت ومن عالم الافلاك والعناصر الى الصور
الشبحية وهي عالم المثال المعلق ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المراد او غيره اي من

القوى الجسمانية والاشباح المستقلة كالماء والهواء ونحوهما وليس لها محل اي من في العالم
والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذواتها
في العالم المثالي الروحاني لا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان
يكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس يظهر به كصفاء كصقيل في المواد وصفاء وكذلك
في الماء واجزاء الارض وربما حصل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال
فتظهر في المواد مرة وفي الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور
المثالية المتعلقة بالمظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان ناطق
هوائي مشفف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف او نوع
من الجن وكذا الغول فانها كثيرا ما ترى للناس في مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد
والاراضي اكثر منه بحيث لهم فيها على التحقيق عند العلم بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب
واليه الاشارة بقوله وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو
من مدن شروان وقوم لا يعدون من اهل مدينة تسمى ميانج وهي من مدن اذربيجان
انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية والشيطانية كثيرا حتى اكثر اهل المدينة
كانوا يرونهم وقوما في جمع عظيم على وجه ما امكن دفعهم وليس في ذلك مرة او مرتين بل في كل
وقت يظهرون ولا يضرون الى الناس وقد جرب من امور اخرى اي من الرياضات
والمجاهدات صياصي اي وجود صياصي اي اشباح مثالية متدرعة على جوهر ليس بمظاهر
الحس المشترك وانما اكد بهذا لئلا يظن انه مما ادركت بالحس المشترك لا بالحس الظاهر ولو كان
كذلك لما ادرعت بجميع البدن وليس كذلك لم يكاد تتدرع بجميع البدن وتقاوم ابدان
ولصارع الناس وقال في نفسي تجاريب صحيحة اي لكونها رياضية وعلى الاعتبارات العقلية الصادقة

سنه

مبنية على ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة هو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق
لها بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة
سواء اي وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخان هو العالم وهو
عالم الحس باصره برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب وما تحتها العنصريات فيها من المركبات وقيل في
النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى
برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات والمعنى ان العوالم عالم الاجسام وصور
معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في الظلمانية العذاب للاشقياء وفي المستنيرة النعيم واللذة للسعداء
على ما قال ومستنيرة للسعداء اي مستلذون به ولهذا لم يكرره وهو رابع العوالم وهو عالم
المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما
من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات والحيوان ويزيد عليه ما شاء سبحانه الاشارة
اليها انشاء الله العزيز اما العناصر والمركبات في عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها ارباب
انواع من العقول واما حيوانات على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كانت في عالم المثال
واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقها عن ابدان الحيوانات ان كان النسل صادقا
عن ابدان الانسانية اذ كان ظلاما تعلقت ابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما تقتضي
فيها من الملكات اي كانت مذمومة والابدان البشرية التي في اعلى طبقات الانسان لهم
ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس انما طهرت من بعض العقل
المختص انما هي بعالم المثال ومن هذه النفوس اي التي كانت لاهل هذا العالم لم تترقى
وتتعلق بابدان من ذلك العالم والمثل المعلقة وهي الابدان التي تتعلق بها النفوس المعلقة
والمعنى ان منها تحصل الجن والشياطين ونحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك الصنف ويكون

انها مظاهر من هذا العالم کالماء والمرآة والهواء مثل لیظهرون فیها احیانا بحسب استعداد القوابل وحرکات
الفلکیة فإذن النفوس الطاهرة بالصور المناسبة فی تلک المظاهر من الجن والشیاطین وفیها ای
وفی الصور المعلقة یعنی عالم المثال السعادات والاوهیات ای التی تسمو تستطیل و
من مجری الحرام وقد یحصل بهذه المثل المعلقة حاسة جدیدة ویبطل کالمرایا والتخیلات فانها
یحصل بسبب المقابلة والتخیل الحیوانی ثم یبطل بزوال المقابلة المجردة بحسب استعداد القوابل وما
تنقیه وصفة وهالة وخلقه وهی مظاهر النفوس انا عشر وقد یخلقها ای وقد توجد المثل
المعلقة والانوار المدبرة الفلکیة تبصر ای تلک المثل المخلوقة مظاهر لها ای للانوار المدبرة
الفلکیة عند المتطفلین ای عند الاخبار وفی بعض النسخ عند المستبصرین ای من اصحاب
الاعتبار والاتحاد وما یخلقها المدبرات تکون نورانیة وتصحبها الحجة ای سعد خلقه طیب
فان الارجی هو الواسع الخلق الطیب روحانیة ای سعد صوت وحانیة لاجسمانیة وفی
بعض النسخ وقد یجعلها ای وقد یخلع هذه المثل المعلقة عن ظاهرها اعنی المرایا والتخیلات
بعد حصولها فیها الانوار المدبرة الفلکیة تبصر مظاهر لها ای الصور المتخلفة مسرّبوه
الصور مظاهر للانوار الفلکیة کما قلنا عند المستبصرین وما یخلقها المدبرات ای من مظاهر
الی اخره والظاهر انه تصحیف لان ما یخلقها المدبرات عن مظاهرها وتحقیقها لا یزید
علی ما کانت فلا یلزم ان یکون نورانیة ویصحبها فیه روحانیة بخلاف ما یخلقها المدبرات
لجواز بل وجوبا ان یکون کذلک لان العلة کلما کانت اشرف کان المعلول اشرف
وما هو بهذه المثل ومناسبا ای مشاهدتها ای الحس المشترک اذ لم یحصل الی من
الحواس الظاهرة فدل علی ان المقابلة ای المقابلة المشاهدة لیست بشرط المشاهدة
مطلقا والا توقفت علیها کل مشاهدة لیس کذلک بل انما تتوقف علیها ای علی تقابلها

الابصار

الابصار لان فیها ای فی المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذی هو شرط المشاهدة وهذا
العالم المذکور نسمیه عالم الاشباح المجردة وهو الذی اشار الیه الاقدمون ان فی الوجود عالما
مقداریا غیر العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه ومن جملة تلک المدن جابلقا وجابرصا
وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق لا یدرون ان الله خلق
خلق آدم وذریته وهو یحدد ضد العالم الحسی ودوام حرکة افلاکه المثالیة وقبول العنصریات
ومرکباتها آثار حرکة افلاکه واشراقات العوالم العقلیة ویحصل فی ذلک انواع الصور
المعلقة المختلفة الی غیر نهایة علی طبقات مختلفة باللطافة والکثافة کل طبقة لا تتناهی بحسب
وان سامت الطبقات والانبیاء والاولیاء واما لهول من الحکماء یعرفون بهذا العالم
ولهم فیه من الاغراض من اظهار العجائب ما یریدون ای ولعالم الاشباح المجردة تحقق
بعث الاجساد علی ما ورد فی الشرائع الالهیة والاشباح الربانیة ای وبه تحقق الاشباح
العظیمة اللطیفة او العالم القبیحة التی تظهر فیها العقل الاول ونحوه فیها اذ لکل من العقول
اشباح کثیرة علی صور مختلفة تستلذ بظهوره فیها وقد تکون للاشباح الربانیة مظاهر فی هذا
العالم اذا ظهرت فیه الجن اذ ادرکها بالبصر کما ادرک موسی بن عمران علیه السلام لما ظهر فی
صورة دحیة الکلبی رضی الله عنه ویجوز ان یکون جمیع عالم المثال مظاهر لنور الانوار وغیره
من الانوار المجردة لیظهر کل منها فی صورة معینة فی زمان معین بحسب استعداد القابل والفاعل
فنور الانوار والعقول والنفوس الفلکیة الانسانیة المفارقة وغیر المفارقة من الکاملین ربما
ظهروا فی صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والکثافة الی غیر ذلک من الصفات علی حسب
استعداد القابل والفاعل وفی نسخة والاشباح الربانیة والاول اصح وان کان لهذا وجه
او هو ان بهذا العالم یحقق اشباح ربانیة جمیع مواعید النبوة ای وبه یحقق جمیع

مواهد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف
الالام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في ان له
جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس
المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اي
السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة في السعة كما كان اصفى
ومن طبقاتها على مراتب المقدسين من المتالهين اي من الكاملين في الحكمة النظرية
والعملية المتدربين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة اي السماوية بدرجة علو
ان نفوس الملائكة التي هي نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها وتفارقها ويمكن تجرد نفوس
الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلي وقد وصلت اليها نفوس
الانبياء الكاملين دون النفوس الفلكية فيكون اعلى مرتبة واكثر منقبة منها واعلم
ان في العالم نفوسا لا يخفى لها ظاهرة للحواس وذوات اشباح محجوبة عنها ظاهرة للعقول وهي
الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد متهذبة
مستبصرة وصارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة ملحقة بالارواح الطيبة والخيرة
وهي اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها غير مهذبة ولا مستبصرة ولم ترق الى
ملكوت السموات بل تعلقت بعالم المثال مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر من خيال
العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة وهي اجناس الجن والشياطين
المفسدون في العالم **فصل** في بيان ان الشر في هذا العالم والشقاوة في الاخرة
اقل من الخير والسعادة واكثر وانما الاختلاف في قدر الشر الذي هو مقتضى قضاء الاول
فان الشر وكذا الشقاوة مرضي به لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات

كثره

كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم اي لم يجعل جاعل وقرره بقوله الشقاوة
والشر انما يرتفع في عالم الحس الظلمات اي في عالم الحس والاشياء المظلمين من الحركات
اي من حركات العالمين والظلمة والحركة لزمتا اي في عالم الظلمات من جهة نقصها
في الانوار القاهرة اي العقول والمدبرة اي النفوس والشر لزم بالوسائط لزومها
بوسط الحركة والظلمة اللازمين بواسطة جهة نقص القواهر والمدبرات ونور الانوار
يستحيل عليه جهات وجهات ظلمانية ولا يصدر منه شر اي بالذات وكذا العقول لا يصدر
منه شر بالذات بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات
لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب اي عن الماهية لا يمكن الشيء
معلولا بنفسه لماهيته كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر اللازم منه الظلمات بل الشر كما عرفت
فالشر لازم المعلولات يمتنع سلبه عنها كما تمتنع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت
تلزمه ذاته وماهيته ولما استمر ان يقال لو خلق العقول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى
اذ الوجود اذا كان مبرءا عن الشر كان احسن واولى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه
اي بجميع ما يشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزمه شر اذ لو
تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو
احسن منه ما هو في علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو
نقص جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ
الكامل محي الدين العربي رضي الله عنه في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان تعلم مع ما قد
علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لا يفضيه
الى العدم اذ لو كان موجودا وما فوقه شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان

وجود الشي لا يقتضي عدم مرة ولا عدم شي ما بكليته ولو اقتضى الشي عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك
العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من
حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لكان الشر شرا او لا لكان شرا
اما لنفسه او لغيره والشي ليس والاصح الفائدة انما لو وجد شرا لانها يبطل بينه مستحقة عن المبدع
كذا لغيرها وكما ان العدم ما هو عدم لا يفتقر الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا يفتقر الى
الفاعل الا بالعرض فلا تحتاج الى فاعل آخر كما ظن الملحدة المجسمين وكذا القدرية الذين هم مجوس
هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شر وهو الانسان والمجوس الى فاعل
شرير وهو غيره كيف وقد تبين ان الواجب في الوجود الا واحد والعناية تقتضي خيرا اكثر في
بحسب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه
العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل والحصيل عن الخير القليل هذا ولا يثبت وفي خيره وشره
لانه ينافي الحكمة والخيرية وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده من الواجب ولا يجوز اهماله على رحم
المبدع فان ترك خير كثير وهذا كالماء والنار الذين لا يتم بعضا الاوان غيرهما بحسب مصادفات
اسباب حرق او غرق في دور وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيره
اكثر من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم بريا عن الشر كما هو من السوال فاسد لانه مقتضى
ان هذا القسم لا يجعل غير نفسه ولم يجعل الماء ماء او النار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم
الاول ولم يوجد القسم الخامس وهو وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته اهمال المصالح
والخيرات الكثيرة لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة الجسد ولان الموجودات
اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كانت موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير كثيرة الى
اشار بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير كثيرا مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم العقول

لغير

الخير بالنسبة الى عالم الربوبية فشر الى اغلب رتبة حقيرة بالنسبة الى ذلك العالم فلا له ذلك حقارة
هذا ولو كان عالم الكون والفساد وكله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود وكيف في السلامة
غير غالبة اذ لا توجد هذه الشرور الا في خص الحيوانات وهي اقل ملمة الارض والذي يسلم منها
فانه في اكثر الاحوال سالم وانما يستشعر في بعض الاحوال او في بعض الصفات لا في الكل ونحن نعلم ان
المرض والالم وان كان كثيرا الا ان الصحة والسلامة اكثر وهذا نعم ان الخير غالب والشر
نادر وغير مقصود بالذات ان كان متعددا الى النوع وقول من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر
ان من الغالب عليهم ضد ذلك لانهم من الجهل والغضب والشهوة سماه لكن اذا كان الكل نعمة
والعذر نعم بعاقب مرفوع اما الاول فلان كان حال الابدان على اقسام ثلاثة في كمالات من الحسن
والصحة وتوسط وهو الاكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل
وتنازل شديد في النزول من الصحة والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك
حال النفوس في الاخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق
الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فلان العقاب للنفس على
خطيئتها ليس منتقم من خارج بل هي عاملة عذابها مهما نشأت فيها الا لتعاقبات القدرية الى ان
شهوات وارتكاب جهالات متعارفة متخطية ورد الالف درب عاصيها كما تتالم مرضى بنهمهم
من نفسه اليه والكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الواحد الذي كالعقل موت
فانه امر واحد يتصل الى يوم في يوم كذا انه سنة كذا المرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن
ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه ولا قدرة عليه لا لعجز يقع منه
مدرك كثير من الاشكالات واكثر من تقع في هذه الشبهة المشبهة الذين يظنون ان الانسان
هو الغاية في خلق سره ويعصون ان الله تعالى يقع على الانسان ويفعلون له في انه تعالى اغراضا كان

كأكثر المتكلمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قاعدة في بيان كيفية صدور المواليد العنصرية
عن العلويات لما كانت قوة القواهر اي العقول غير متناهية في الفعل لقبولها لتقتضي
على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اي قوة قبول الآثار العلوية اي
الفلكية ونحوها غير متناهية صح بحصول البركات اي التي هي فيض الصور المعدنية والنباتية
والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اي الاسفهبدية الانسانية الى غير النهاية قرنا بعد قرن
لامتناع حصول نفس الناطقة الانسانية دفعة اذ المواد والابدان متناهية وهي غير متناهية
وانما خص فيضها بالذكر لانها اشرف ما يحصل منه في هذا العالم والكامل من المدبرات اي الاسفهبدية
الانسانية بعد المفارقة اي البدنية تلحق بالقواهر اي بالعقول وفي بعض النسخ والسابقين
والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اي عدد العقول
من الانوار اي من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية فصل في بيان
سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفي ان نقوش الكائنات ازلا وابدا محفوظة
في البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة التي هي عالم المثال غير متناهية
الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما لامر ضروري كالنوم وهو النوم ليتعطل
الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر الى الباطن او غير ضروري لا مع اصل فطرته
كما لكثير من الانسان التي يستعمل النفس فيه تدبير البدن ضعيفة في اصل الفطرة فيكون اشتغال
نفسه بتدبير بدنه قليلا وتقدم ما ينقص من السفاسف الى جهة البدن سوى القدسية الى
الجانب الاعلى او لا مع اصل فطرته ولكن لا بالاكتساب لانهم كالممرورين والمصروعين
لقلة شواغلهم لانصراف همهم عن المحسوسات [illegible] لغلبة الاخلاط عليهم وكلال
تحتهم لحركاتها المضطربة او بالاكتساب كالمستعين ببعض الحكمة بامور تحصل فيها تخلص صورة

وتخيل

وتخيل وقهر فيستعيده القوة التي طلقة يستقل الامر العيني لضعف العائق فقد تخلص اي
في بعض الاحيان عن شغل التخيل لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي خفية عما هو كائن
او كان او يكون ويشهد بذلك اي بالاطلاع النور المدبر الانساني على المغيبات في النوم
المنامات الصادقة اي الحاصلة بالتسامع والتعارف التي السامع فاعقب حصول ذلك
لمن طالعه او ليس احد من الناس الا وقد جرت ذلك في نفسه كالرؤيا المحققة التصديق ثم
اعلم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج ثم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر والحالة هذه الا
طلاع المذكور واذا كان يتغشى الانسان هذا يسأل من الغيب [illegible] في حالة المنام والمرض فلا
مانع ان يقع مثل ذلك الشيء في حالة التيقظ والصحة الا ما الى [illegible] كان
كالاشتغال بالمحسوسات لانه لا يمكن [illegible] ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء
والتوالين ولان المقتضى لازم نوعي كالنفس المقدسة لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق
نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم وجد تخلص من المقتضى يمكن ما كان ممنوعا عنه قبل ذلك التمكن اما
لضعف العائق على التفصيل المذكور فيما او لقوة المقتضى وهي اما قوة جبلية كما للانبياء
عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي وكسب
الغيب حتى في حالة الصحة والتيقظ بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي تسع الجانبين
او قوة مكتسبة كالملكة الابرار من الاولياء والحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون
على المغيبات لان الحجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبدية الفلكية سوى
شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الاسفهبدية الانسانية
في الاسفهبدية الفلكية من صور الكائنات كما هو الانتقال تلك النفوس من احوالها واحوال
ما يقارنها من الامور وغير ذلك ليكون النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مرآة

اقوى فعالها عند ارتفاع الحجب بينها وانه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله بان
النور المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبد الانسانى اذا لم يكن محجوبا عنها فلا
يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرزخ اذ غيرها من الحجب انما يكون
خواص الابعاد ولا ابعاد للمجردات ولا جهة لها لانها من لوازم المادة والنور الاسفهبد اى
الانسانى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص اى النور الاسفهبد
لقوة او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس اى
الانسانية الى الانوار اى الى الاتصال بالانوار الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت
على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات فان جميع الكائنات منقوشة فى البرازخ
العلوية اى فى نفوسها فان هذه الانوار اى المدبرة الفلكية عالمة بجزوياتها اى
الجزويات الكليات وفى بعض النسخ عالمة بحركاتها اى بحركاتها الجزئية ولوازم حركاتها
اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالملزوم واللازم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم
باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية والكائنات ضوابطها معلومة محفوظة ليست بصادرة عن
جزاف بل هى على حسب مثل غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانوار الى عالم الجبروت
فلت النفوس البشرية بذواتها والا ما غابت عنها وقبلها فليس الامر الحوى ليس كما
لا يتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم النفسانى من الافلاك ويحتاج الى ان
يكون لها ضوابط كلية من مبادئها انه لما كان كذا كان كذا تو اصلى احصيت فى العالم
العقلى ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية ويحمل الوصول الى كل نقطة منها ان يعلم
لازم حركاتها باستعداد البشرية لكن كان كذا فيكون كذا وليس فليس واذا عرفت
ذلك فاعلم ان الصور التى يدركها النفس فى النوم او اليقظة او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون

لاتصالها

لاتصالها بتلك العوالم اولا فان كانت للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين
فاما ان ينطوى سريعا ولا حكم لها او ثبت فى خيالك والمتخيلة التى من طبعها المحاكاة
تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال و
ينتقل الى الحس المشترك فيبصرها بين يديه فان كان ما يشاهده مناسبا لما ادركته النفس
من المعانى الكلى بحيث لا تختلف الا بالكلية والجزئية كانت رؤيا صادقة غنية عن التعبير وان لم
يكن كذلك وان كانت مناسبة يمكن الوقوف عليها والنقل لها كما اذا تصورت المعنى بصورة
لازمة او ضدة او شبيهة فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب واذا
ادركت الملك حاكته بالبحر او الجبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية
الجزئية الى المعانى النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما
يعد فى اضغاث الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظها الحافظة على
وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية لاشتغالها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير
احتياج الى التعبير وان كان التخيل غالبا او ادراك النفس للصور ضعيفا سارعت المتخيلة
بطبعها الى تبديل مشاهدة النفس بمثال وربما تنقلت ذلك المثال بآخر وهكذا الى حين
اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا
فهو اضغاث احلام هذا ما يشاهده النفس عند الرؤيا عند النوم واما ما يشاهده عند اليقظة فعلى
وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب التى لا يشغلها البدن عن الاتصال
بالرؤيا المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة واذا كان كذلك فلا يبعد ان تقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما تقع لغيرها من غير
تفاوت فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى تأويل ومنها ليس كذلك يفتقر اليه او يكون

نفسها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان النفس المختلفة في الاشتغال والمحاكاة وما يهمها ان
لا يكون للنفس كذلك فيشتغل حال اليقظة بما يحس الحس وتحرك الخيال كما يشتغل في الاكثر انما
يكون ذلك من ضعف في الفصول ومن سوء اصل الخلقة الى ان الذهن الجزء وهو ان
لم تكن الصور التي ادركها النفس حال الاتصال بتلك العوالم محفوظة لها لاعراضها عن البدن فهذا ان
كان في حالة النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو اقسام الكاذب فقد
ذكروا له اسبابا منها الاول ان ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورتها
في الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد وهو شبيه بان لم تتصرف فيه
المتخيلة او ما نشا ان تصرف فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة ما نقلت تلك الصورة
منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل
للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء
الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج
والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة
وحصول هذه الاشياء لها في المتخيلة عند غلبة الموجبات لها كما لان الكيفية التي في موضع
ربما تعدت الى المجاورة له او المناسب كما يتعدى نور السراج الى الاجسام بمعنى انه يكون
سببا لحدوث اذ حلق الاشياء الموجودة وجود الالقاء بحيث لا غيره والمتخيلة منطبعة في
الجسم المتكيف بتلك الكيفية فتأثر به تاثيرا [illegible] لجسمها وهي [illegible] الجسم حتى قبل الكيفية المجسمة
المخصوصة بالاجسام منفعل منه ما في طبيعته قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة في حال اليقظة
فربما يحدث امورا شيطانية كما ذكره وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من
اسباب خلله وكونه كذلك لا ينافي وجودها الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال يظهرها

وان

وان لم يكن منطبقا فيها كما في المرآة تظهر صورها من غير ان يكون منطبقا فيها ولو انطبعت
الطبيع العظيم في الصغير ولما كان تختلف رؤية الشيء فيه بتبدل الوضع الرائي مع كون
المرآة والشيء بحالهما فقد تخلص من هذه الشبهة ان نفوس الكائنات التي اطلعت النفس
عليها ان لم تبق اثرها في الذاكرة اصلا فلا حكم لها فاذا بقي اثرها في الذاكرة كانت هي الالواح
العالية حرمها فلا تحتاج الى تاويل اي ان كان وحيا قد ادرك في اليقظة وتعبير اي ولا
الى تعبير ان كان رؤيا ادركت في النوم وان لم تبق اي اثرها في الذاكرة كانت هي بل
احدثت المتخيلة في الانتقالات عنه اي عما ادركه النفس الى ما هو اقوى من الشبه والتضاد
واللازم والمناسب وفي نسخة الى اشياء اخرى شبيهة به او مضادة له او مناسبة بوجه اخر فلذلك
سواء كان وحيا او رؤيا تحتاج الى تعبير واستنباط ان المتخيلة من اي شيء انتقلت اليه
ولان الانتقال التخيلي لا تحتاج الى مناسب حقيقي بل يكفي فيه المناسبات الظنية والوهمية
وذلك مما تختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلاف
هذه الامور في تخيلين فصاعدا فلهذا اختلف التعبير بحسب الاديان والبلدان والصناعات
والعادات اذ كل منها يقتضي من الالف والمناسبة ما لا يقتضيه الاخر وانا لحسن الكلام
فيه لانه اردت ان اذكر خلاصة ما ذكر في الاخبار عن البعث على وجه التقسيم المردد بين النفي
والاثبات لكون ذلك اضبط في الذهن واعلق بالقلب واعلم ان النفوس الكائنات الا
كما وانها المحفوظة في البرازخ العلوية مصورة اي فيها على ما سبق تقريره وهي اي تلك
النفوس بل الكائنات التي هي اثارها واجبة التكرار اي في الاعيان لا بمعنى ان المعدوم
يعاد فان ذلك ممتنع كما تقرر من قبل بل بمعنى عود شبيهه واعتبر الفصول الاربعة وعودها
كل سنة وعود كل منها في السنة القابلة الى شبيه ما كان في السنة الماضية فيكون عند المدد

الى ان احكام الحوادث تقع حتماً اى كل سبع من الالاف الحمه مضبوطة بعد سنة
ودورا بعد دور ثم تعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة وهى عند بعضهم ستة وثلثون
الف واربعمائة وخمس وعشرون سنة وفيه نظر الى شبهة اوليها من غير ان تنضبط عندنا
ان هذه القصص بمط تكررها واستينافها فى الماضى لا الى نهاية وكذا فى المستقبل وما هو غير متناه
لا يمكن ضبطه وحكى فى المطارحات ان الذى هو معتقد ومن الى مسن الحكمة من و
الهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التى اوردوها عليه لم يذكرها احد
سبقه وتقريرها على النظم الطبيعى ان يقال كلما كان فى الوجود شئ يعلم كل الكائنات المستقبلة
على نحو ما كالنفوس الفلكية او منتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع من الحوادث
فى الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيان فالتالى حق و
بيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك فكان معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش
كذلك لامتناع انقطاع الحوادث فى المستقبل وهو باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير
المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها على التعاقب لكنها فى الذات المنتقشة بها لابد وان
يكون مجتمعة ومترتبة بترتيب الازمنة لكل زمان يقتضيه اذا الزمان اليه وجد فيه كما
لا يوجد الا بعد زمان او شئ اخر يتقدمه فكذلك ينبغى ان يدرك المدرك لحوادث او منتقش
به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معاً وقد برهن على استحالته واليه الاشارة
بقوله فانه ان كان فى البرازخ العلوية نفوس غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شئ
منها الا بعد شئ فتلك النفوس من السلاسل المجتمعة المترتبة فناقض برهن عليه وهو محال
الوجه الثانى ان هذه الامور الغير المتناهية لا تخلو اما ان لا يكون فيها ما هو كذلك والثانى
باطلان اما الاول فلانه اذا لم يكن فيه ما لا يقع ابداً الكل اى وقع فيه الكل اذ لو لم يكن وقت

وقت

وقت كذلك لكان فيه ما لا يقع ابداً وهو خلاف الفرض مع كونه محالا فى نفسه اذ يلزم منه ان
لا يكون من الكائنات فى المستقبل ما لا يتشيئ واذا الى وقت وقع فيه الكل صارت الحوادث
المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولاً فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية
واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نفوس غير متناهية لحوادث فى المستقبل غير مترتبة فان كان
كل واحد منها لابد وان يقع وقتاً فالى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتتناهى السلسلة
وقد فرضت غير متناهية وهو محال واما ثانياً فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات فى النفوس
لو قع بعد ذلك الوقت الذى وقع فيه الكل لا يكون المبادى العالية علمه ويلزم من ذلك
ان يكون هذا الامر قد وقع فى الادوار الغير المتناهية فى الماضى فما كان يصح الان انذار يعنى
ولا يتم تعلق بالمستقبل او ما يتعلق بالمغيبات المطلع عليها قد صارت حاصلة وهو باطل لصحة الانذارات
بالمغيبات من المنام وغيرها فان لم يسبقه العلم من شئ اخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استند
عاد الكلام الى الشئ الذى منه الاستعداد وينتشر الى هذا واما القسم الثانى فلانه اذا كان
معلوم منها انما يقع فى المستقبل وهى فى نفس الامر لا تقع فيه كان ذلك كذبا لا محالة فلا يكون
ذلك العلوم من المعلومات والنفوس التى يسكون قد فرض انه منها هذا خلف واليه الاشارة
بقوله وان لم يمكن حصول حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع ابداً
فليس من الكائنات فى المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اى البرهان
فى الممكنات المستقبلة اى لا شئ فيها كيف كانت اى على اى وجه كانت كان يكون ممكنة
مجتمعة واما كلها كالصور المفصلة المعقولة او لا كلها كالحوادث اليومية المستقبلة لانها كان كى
لو كان لها كل كالصور وليس فليس وهذا المراد من قوله فانه اى الممكنات المستقبلة التى
الحوادث اليومية دون الصور المفصلة المعقولة اى للمبادى العالية او المنقوشة فى البرازخ

العلوية لا كل لها فلانه نقض برهان على استحالة من وجود سلسلة غير متناهية مجتمعة غير مترتبة
وهو ظاهر ولا منع ان نتوهم ان يكون شيء من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها
الا هي اي المدبرات الفلكية وهذا هو الذي وعدنا انه سنشير اليه اشارة فيكذبه اي
يكذب المتوهم المنامات والكهانات اي الصادقة واخبار النبوات عما وقع وعما يقع
وعما سيقع ونذكر اي ويكذبه ايضا تذكر الاحوال الماضية فان البرهان قد سبق على ان
الذكر من البرازخ العلوية ايضا والانوار اي من الانوار المدبرة لها وكما اشرنا ان
يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء بما سواه انه لما يقع وعلى
لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية شيء من الكائنات كذب سائر الانذارات
وقال فصاحب الانذار بنبوة او كهانة او منام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في
ذات لذاته سواه انه لما يقع فان تجرده وفي بعض النسخ فان تجرده عنه اي عن اتحاد
العلم على الوجه المذكور وفي بعض النسخ فان تجرده وهو انسب بمعنى التجرد ظاهر وتجرد
نوعه اي ظاهر ايضا وانه لم ليس فيه قواه وقدره ذلك اي القدرة على الاتحاد المذكور
ولا بنفسه والا لكان في التقطا اقدر على ان اعلم ان كان لتخرج عليه بنفسه ما سيقع
فينبغي ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخرج حرزا على وفقه وهذا محال والخصم يعرف الاتيان
بالضرورة في المجد اي وان لم يعرف التفصيل ان الاعلام من شيء آخر اي غير نفسه
وقواه واذا كان كذلك فالامور الغايبة اي من البرازخ ومدبراتها عنده ما حفظ
اي ما بوقائع والماضي والمستقبل وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اي نفوسها
علومها متناهية كما يستفيد وهذا هو الذي اشرنا اذ سنشير اليه وفي بعض النسخ
يستفيد العلم من شيء آخر فوقها ويستمد منه فيعود الكلام الى الشيء منه الاستفادة وفي

بعض

بعض النسخ الاستعدادة والامداد ويلزم المحال المذكور وان فرض ان كل نفس فيها علوم
تحقق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى ان تخرج بانفسها العلوم اعني المخرج لها من القوة الى
الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل في العلوم
فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذ بطلب الاجسام كلها فلا بد وان يكون هذه
الضوابط واجبة التكرار ولا يعني يوجب تكرار الضوابط ان المعدوم يعاد فان الفارق
من الهيئات من نوع واحد المحل او الزمان فان اتحد المحل كسوادين حصلا في محل واحد لكن
احدهما حصل بعد بطلان الآخر فاذا كان بينهما الفارق من الملتبس وفي بعض النسخ
من الفارق من التلبس في محل واحد او زمان وهو تخصيص ذوات كل واحد من نوع واحد فلا
يعاد اي السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون يعاد الواحد مع مخصصاته ولم يعد ذلك
لا يمتنع عود زمانه مع ان مخصصاته وان فرض ان يعود العرض في زمانه فهذا العرض
وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلها قبل زمانه فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا
كان له اي للعرض المعاد والزمان المستعاد قبلها الحدوث اي تلك القبلية والاشارة
بعد به ويخصصه بها اي ولا يخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اي عود ذلك العرض
والمستعاد اي والحال ان المستعاد العرض زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان
وهو محال وفي بعض النسخ والمستعاد المفروض زمانا اي ولا يمكن عود ذلك العرض وكان عود
المستعاد المفروض زمانا والا لاعيد مع القبلية فتصير القبلية بعدية وهو محال واذا عرف
ان الكائنات واجبة التكرار فلا شيء من المركبات اي من العنصرية من المواليد الثلث
اي من المعادن والنباتات ابتداء والاعاد امثالها في الادوار الغير متناهية باقية
لانه اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب عود الامور الى

شبيه ما كانت في الدور الاول في الوجود والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد
من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال وانما تحقق استحالته ببرهان مباني الا
ثم لا يبقى بها اي بالامثال المركبة الغير المتناهية المادة اي الهيولى والاجسام المتناهية
اي ولا الاجسام المتناهية التي هي العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة
من الصور ثم عادت اليها تلك الصورة فلا بد ان يعود المادة الى حالها بالضرورة لوجوب
عود الاشياء الى ما كانت في الدور الاول وبهذا اتضح ان كل كائن فاسد وكل ما
كان من وعد ما في هذا الاصل نفع التنبيه لتفرقات كثيرة وتكشف اسرار غريبة لا ينبغي
ان يباح بها لغير اهلها والاشباح المجردة اي الموجودة في عالمها وهو عالم المثال يجوز
فيها الا نهاية لها اي لا كم لا نهاية له التي منعها البرهان اذ لا يمكن فيها اي في تلك الاشباح
التي هي الصور المعلقة ائتلاف بعد واحد لا يتناهى بمنعه لان تلك الاشباح وان كانت
غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه عنها وانما كانت غير متناهية لان العالم
المثالي وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعي من الافلاك والكواكب ونفوسها والعقول
ومركباتها المشاهدة الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى علل وجهات
عقلية وتناهي تلك الجهات ببرهان ان العالم على نهاية المترتبات العقلية متناهي معلولاتها
الا انه لا لان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة
في الادوار الغير المتناهية لا يتناهى وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع ما في
عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكن
قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارئ تعالى
وكل من وصل الى طبقة اعلى وجدها الطف مرادا واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة

ما فيها وآخر الطبقات هو علاها ما يلي الانوار العقلية وهو قريب الشبه بها وعجائب ذلك العالم
لا يعلمها الا الله **فصل** وما يتلقى وفي نسخة في اقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات في ما يتلقى الا
والاولياء وغيرهم اي غير الكمل ومن يجري مجراهم من المغيبات على الوجه الذي عرفت
وهو ان لا ينطوي سريعا ما ادركه المشرق على الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك
لان من يطلع فيه شيء لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل ان يظهر فيهم الصور مشاهدة
لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد
يكون اي ذلك الصوت لذيذا وقد يكون هائلا وقد تشاهد بدون صور الكائن وقد يرون
صورا حسنة انيقة تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب وقد ترى الصور التي تخاطب كالتماثيل
الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى في المنام
من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اي الانسانية والحيوانية
والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه العالم او يتخيله المتخيل كلها مثل قائمة
اي بذاتها لا في محل ومكان وكذا الروائح وغيرها اي من الاعراض كالالوان والطعوم
وان لها مثل قائمة بذاتها لا في محل واذ قد تمهد ذلك العالم وان كانت عندنا لا تقوم
الا بالمادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت هناك مادة وان طبقت فيها الاعراض كانت اجساما
ذوات مواد وصور واعراض لكانت محسوسة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر والصور و
الاعراض المشاهدة في العالم المثالي في النوم والمتخيلات الاشباح مخصصة والسداد منع النوم
في النوم ما كل وشارب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح
بل بحصولها فيها على سبيل فكل ما في عالم المثال جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد
فلا يزاحم بعضها بعضا ولا ممانع على محل او مكان وما يرى من الجبل والبحر صغيرا في المنام

الصادق او الكاذب كيف يسمعها الروح او بعض كما وتلقه واذا لم يسمعها انه حينئذ لا تنطبع
انطباع العظيم في الصغير على ما قد عرفت فهي شيء قائم في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في
محل ومكان كما ذكرنا وكما ان النائم ونحوه اي من المجهول ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه
عن النوم او عاد عن شيء بيده يحصل او ما راى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالي ولم
يحركه اي بحوه الى قطع مسافة ولم يجده اي ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا
العالم ثم ارتقى بعالم النور المحض وان كان من المتوسطين بساير عالم النور دون حركة
وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين ثم ارتقى بعالم النور المحض وان كان من المتوسطين
ثم بعالم النور المثالي وان كان من اصحاب الشقاوة ثم يلحق بحاله ومثل المرآة عليها
وفي بعض النسخ ومثل المرآة عنه الضوء اي العلة المعدة لظهور ما لا تقابله فانها المظهر
الملمس الصقيل ولا الفاعل فانه العقل المفارق والاجسام التي لا ملامسة فيها انما تحصل
منها المثال بلا جزء والفايض المطلق اي التي في تلك الاجسام الحسنة فيه اي ليس فيه شيء
من اجزاء تلك الاجسام الحسنة فهو صغير وصغره والمظهر منه شيء من المثل وللافلاك
اصوات غير مشروطة بما عندنا اي من الهواء والا لا وهو مذهب القدماء ومن الحكماء كفيثاغورس ومن تبعه
فيثاغورس وافلاطون وشيعتهم من اساطين الحكماء فان فيثاغورس سمع الهواء بين الافلاك بعد خروجه
عنه وقد لو احد م سماعها لاصواتها لا مثلا واسماعها ولم تعلم ان اثباتها للهواء هو كونه
عندنا او صور من القدماء وهذا اقرب لان مراتبهم في العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال
هذا والمكان تعليمهم بامثال اسماعنا من اصواتها يدل على انه قد خفي عليهم لدلالته صريحا
على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا فانه ضمنا ان الصوت هو تموج الهواء وغيره ما
في الشيء ان تقال اي ان الصوت مهنا اي عندنا مشروط بهذا اي بتموج الهواء فلا يلزم

من شرائط

من شرائط الشيء كالتموج للهوا كالصوت في موضع كما هو عندنا في عالم العناصر ان يكون اي
ذلك الشيء وهو التموج شرطا فيه اي شيء في كل الامر وهو الصوت في موضع آخر وهو عالم
الافلاك وكما ان الامر الكلي كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالنار
والشعاع والحركة فجاز ان يكون له شرايط على سبيل البدل والصوت الذي هو امر كلي يجوز
ان يكون مشروطا في عالم العناصر بشيء كالهواء وفي عالم الافلاك بغيره وكما ان الوان الكواكب
لا تشترط بما تشترط به الالوان عندنا اي من حصول الامتزاج او اللون وساير الكيفيات
عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع الامتزاج عليها فكذا اصواتها اي
اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والشيء ان
لما وجد ما شرط عندنا حصوه شرط في الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها نارة وهو
الهواء وهو استقرا ناقص لا طائل له بجهة لجواز ان يكون للشيء الواحد اسباب مشروط على سبيل
البدل كما قررنا واما انه لو كان لها اصوات لسمعت وكانت مما له مناسبة لانزعاجها وآ
لحيوانات كالرعد القوي بل فلا برد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يسمع الاصوات التي
من هواء او غيره وما يسمع المكاشفون اي كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة
لا يجوز ان يقال انه تموج هواء في دماغ فان الهواء المتموج بتلك القوة المصاكة في الدماغ
لا يتصور ولبث في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال الصوت
اي الموجود في العالم المثالي موصوف كما ان مثال الانسان انسان وكذا مثال كل شيء
هو ذلك الشيء وعلى هذا فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة و
يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق اشد من شوقها فهم الملائكة المسبحون
الكاملين في اناء الليل واطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اي من اتقنه كليهما

الذين صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار وشهدوا فى عيدهم
بالسبع الشداد اى الافلاك السبعة السيارة وفى ذلك عبرة لاولى الالباب وذكر فى المطارحات
ان جميع الافلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لانه مقام جابلقا وجابرصا اى
اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال من هذا المقام هورقليا وهو ثالث الكثير العجائب الذى
هو عالم الافلاك يظهر لمن اتصل اليه وعاينت الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات
الطيبة وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع حركات الافلاك حصف الا
ملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان وكمل علم الموسيقى وقال صاحب الاخوان
ومن وافقه من القدماء ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على اتم ما ينبغى من الوثاقة والصلابة
والملاسة والحركة الدائمة فتحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لكن ان لا يكون انسب منها
ولا اوفق بمناسبة عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط
بالعين وشم غير مشروط بالانف وهواى كون هذه الحواس فيها غير مشروط بشى من الالات
كما هى فينا مشروط بها الامكان الاشرف اذ ان هذه الحواس لكنه الافلاك فلكونها ذوات
نفوس ناطقة كاملة واما انه اشرف فلان كونها غير مشروط بالجسمانية اشرف من كونها
مشروطة بها فى الانسان والحيوان محتاجة اى فى الافلاك فلكونها ذوات اشرف من
وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم
الاول يجب اثبات النفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك وهى كانت الافلاك ذوات
الانفس فهى ذوات حس اعنى حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا احتياج لها ولا لانها نسكت
عن اللمس ولم يذكر غاية ولا اخوان التجربة اى الكاملين فى الحكمة العلمية والعملية والذوقية

اونا

اونا السعيد والكشف اى المشتغلين على الرياضة بمقام خاص اى بهم موجبة عليه ودرجة تعين
فيه اى فى ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قائمة اى بذاتها فى العالم المثالى يكون لها
مظاهر من هذا العالم على اى صورة ارادوا اى من الانسانية والغريبة وغير ذلك هو
من مقام كن يعنى فى الحكمة الالهية حيث قيل انما امره لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ومن اى ذلك المقام يتحقق وفى اكثر النسخ يتحقق وجود عالم آخر غير البرازخ اى عالم
آخر مقدارى غير الاجسام والافق يتحقق دونه رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم
البرازخ وهو عالم الانوار فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة اى لتلك المثل تتحد لها اى
الملائكة طلسمات اى جسمانية فى هذا العالم ومثل قائم اى فى ذلك العالم على اى صورة ارادوا هم
خلق لتلك المثل بها اى بتلك الطلسمات وتظهر بها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها
اى من تلك الطلسمات الحاصلة المحادثة لطيفة وصحبة وبعضها فالظهر المثل اى لو اسقط
المثل اعنى الملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها اى لطيفها و
غرايبها لم العجائب الان عند تجرد يسمع ذلك الصوت ويصعق البرد ويجد خيالها يفوح
ستجه اليه وانما الكدية انما يظهر انه من محاكات الخيال فذلك الصوت من المثال المعلق
اى فى العالم الروحانى المثالى وكل من احتنك اى تمرن وتقوى اى من حكمة الحس والتجارب
اى الحكمة فى البيانات الالهية التى هى عبارة عن حدود التقوى او من الحكمة التى هى من العلوم
والمنقطعة اذا صعد اى توفى فى العالم المثالى الى الكثير الطبقات الغير المتناهية الاشخاص لم يرجع
حين تصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحة فكلما كان صعوده اعلى كانت مشاهدة الصورة
الصفوة اللذة وهكذا تصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قرب الشمس
لانوار المجردة فيسير بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى عالم طبقات المثال الى عالم النور

وعلى ذلك الترتيب تمشي من النور الاذى اى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل
الى اخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجردة يسير
الى نور النور واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى في البلاد
العالية لكنها تنتهي ببنيه وانما اشخاص كل طبقة وهي من الانواع التي في عالمنا ومن غيرها
فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورانية وهي طبقات الجنان التي ينعم
بها السعداء من المتوسطين وهي الطف متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة كدرة وهي طبقات
الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك
والطبقة السافلة السديدة الظلمة في اخر الطبقات وهي الصاقعة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون
من الجن والانس وما في الطبقات التي لا تحصى من مدن الطيفين وكل طبقة يسكنها قوم
لا متناهي عددهم اما من الملائكة والجن والشياطين واعلم ان كل شي في هذا العالم العنصري
اى من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان
واشخاص كل نوع منها من صغيرها وكبيرها متصور في الفلك اى منقوش في كل فلك على
نحو ما وجد بها اى في عالم الحس الجمع ميناء اى الجسمانية والنفس نفس من دقيق وجليل
ذلك الانسان وكذا كل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ووجده
مسوجده وتلك اكثر التسخ وما يحدوه اجل جميع الصادر عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت منقوشة
بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطها على ما قال تعالى وكل شي
فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها الحدبة والمقعرة
على التناسب والترتيب الموجود بينها وليست على الحس البصر لسخف الافلاك بل على ما
في احوال الافلاك كما لكن بعضه فهو منقوش كصورة الانسان والنحل والبعوضة وغيرها

من

من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخطيطه ولا يمكن بعضها كالروائح والطعوم والالوان
واشباهها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه اخر كالكتابة باحوال كل شخص بعينه
على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اول نشوه
الى اخر امره ولهذا ايرى الشي الواحد في النوم على هيئة مختلفة واحوال شي من اول
امره الى اخره عنده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود
النفس اى ان طبقة الانسانية وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرازخ اى
الجسم كالنفوس المتعلقة الابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس
الانسانية الطاهرة المثلى في النوم وهي مدرك ذاتها في الحالتين اى دائما ومع قطع
عنهما احدهما فيعلم اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما وسوها
ولنذكر ههنا من الذكر اى الآتي ما يدرك بالمثل المعلق اى في احوال النفوس الانسانية
وكشفه سلوكها الى الله وخلاصها من الدركات ولتستبصر بما هي من الواردات الالهية
ونطلق اسرارها من الشخص التام الكتاب اى بهذا الكتاب بكونه عظيم الشان جليل القدر
لا يقوم بره ومعرفته الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب
الالهي الذي هو مجموع الموجودات اذ هو كتب باسمه الاعظم وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف
وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطلع على ما حد به من الكامل لا يخفى
عليه اسراره في الواردات **فصل مسطور في لوح الذكر المبين** اى في
العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات
ان السالكين اى سالكين الى الله وهم الذين تنوعوا انواع عرفات النور اى الذين
يتوسلون بتحصيل العلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة ويتشبهون

بالمعرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية وضعفها كالغرفات التي بعضها
فوق بعض مخلصين صابرين اي يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين صابرين اذ
اي يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين صابرين القرع بدون الاخلاص والصبر
لا يفيد ستفتح لهم ملائكة الله اي تجدهم بمناسبة العقلية الى عالمهم مسرعين اي حالة كون
تلك الملائكة ممتنين لنفوس القارعين الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس محتاجين
الى الاشراق لاحتمال ان يكون مسرعين حالا عن الفاعل والمشرف لشدة دين مشرفا اذا مال
الى الشرق او الاشراق بكونهم سكان الملكوت اي مشرفون عليهم بالاشراقات العقلية
سكان الملكوت اي مشرفون عليهم بالاشراقات العقلية ويقصون عليهم نبأ من الينبوع الالهي
اي يقصون عليهم المعارف العقلية الفائضة من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء والجلال
ومنبع الكمال والجمال ليتطهروا اي بالطهارات العقلية النورية فان رب الطول اي القوة
والحول اي العطاء والقول يحب طهر الوافدين اي عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية
الا ان اضراب البصيرة الذين اتسموا اي اجتمعوا واتفقوا على المسح اي الشرع المعنوي
الجسماني او كليهما والتقديس اي التطهر معنويا كان او جسمانيا او كليهما عاكفين اي
ملازمين من عكف على الشيء اذا لزمه يجثون اي يخرعون له وهم قيام خاشعون
اي خاضعون خاشعون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اي يذكرون خالق
السموات والارضين لانه ناظم الطبقات في العالمين اي يذكرون خالق السموات والارضين لا
لانه ناظم الطبقات في العالمين والطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة
وعالم الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اي ابناء الدنيا محجوبون ملعونون
يا كل القربات اي في الابدان اذ بها تحصيل كمال النفوس وقربها من العقول او في

الصوامع

الصوامع والمساجد وانسب لها لان فيها يتقرب الى الله تعالى يناجون مع اصحاب الجبروت
القدس اي العقول يلتمسون فك الاسر اي خلاص النفس الناطقة المحبوسة بعلائق
البدن ويقتبسون النور من مظهره اي من محله ومعدنه ان قرئ مظهرا على بناء
اسم الزمان او المكان من ظهر او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل
من اظهر اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين اي بالملائكة المرتبين
في المراتب العقلية المقربين سبحان الله الذي جعل الشمس اي العقل الاول سلطانه اي خليفته
في افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين اي الشمس والقمر خليفة له في
هذا العالم والجواري اي الخمسة المتحيرة زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد
حملة نور الله وفي بعض النسخ قرب الله منعمون اي في انفسهم بنعم الله فيفيضون
على غيرهم بالفيض والاشراق ويحض الضوء اي الكواكب في مدارج الافلاك اي افلاك
مستغرقون اي باشراق نور الله عليهم فينفعون النازلين اي في العوالم السفلية
المستعدين التقي الله التقديس اي التطهر على قلوب الذين آووا الى المحاريب اي
المقدسين يقرؤون الاذكار اي من الكتب المنزلة ونحوها ويتداوون بهم فيقولون الف
المس عن غيهب النكر اي ظلمة الجهل ان غيهب النكر ذا الحسين لنا ابناءك طرق النفس
واشارت اليك الارواح اي ارواح المتقدسين اي باصناف التنزيه وانواع التطهير
في حالة كونهم طالبات الترقي وفي بعض النسخ الترقية والمعنى منهما واحد وهو الصعود اي
متقاعدا الجلال اي العظمة من كرسيك الفسيح وسطح نورك الرشيد اي الهادي فقد
سهن اي قطع الارواح بدرك الجنين اي الشوق ركضت اي في طلب الشوق الازلي
نفوس اولي الابصار برفع جوتنها اذا رسعت نحو عرصات صونك الكريم ان جنوتك الكريم المحرمين

بدایة الله ادرکت قوما اصطفوا باصطفی ایدیهم ینتظرون الرزق السماوی ای من العلوم
والمعارف والکشف لما انفتح ابصارهم ای بنور الله وجدوا الله مرئیا بالکبریاء ایهم
فوق بطائق المجردات ای فوق اساطین العقول الذین هم موکل عقول الحضرة الربوبیة
وتحت عرشه ای تحت العقول قوم من الانوار المجردة الرسطرون(?) ولولا اولو عزم
فی الارض ای من الکاملین یطهرون البریات ای النفوس المتعلقة بالابدان لجوا لها(?)
ای یطهرونهم لیصلحوا الجوارهم ای اولی العزیمة احباب الرب ینقصون الساب(?) ای
المعاصی لقذف السموات وبلا ای عذابا علی الارض فرجح ای فرتقد(?) یلحقن الملک
اسعث الله الشین(?) الی الناس لیعبدوه فیفرقن عندوا انه علی نسک وتقربوا او فرقون اعرضوا
ای مالوا عن الحق معبدین فواها الذین عبدوه فاصنفن فرفعهم الله الی شهود الصبا(?)
ای العالم العقلی فیدخلون فی صفوف العشرة ای فی سلک الملائکة المقربین وتقدیمهم الله
بطاررتهم فادامهم عند الله فی النعیم دائمون واها الذ ینفقون ای الله تعالی علیهم
الذل ای الهوان والمسکنة وهم علی الرؤس بحر حجاب الظلمات ای من الجسمانیات فکون الکون(?)
فیمن الذی برزت له الذوات الصالحات ای من الظلمات لسبکل ای فضائل
الانوار فوجب لها ای حکما الذوات البسیطة ای السفرة والاحاطة فابوا ای
رجعوا الی قولهم کرمین وضمان الرحمن ای فی الازل ان قوما تاموا ای تحروا الی
سوق مربع الجلال الذی هو ذوی احبا السرمد ای من العقول والنفوس لکونها ابرتر(?)
حول قبة الدهور ای الفلک الاعظم ما فیه فانها قبة واحدة سرمدیة دائما ابد الدهر
والدهور صب لهم الدهر تعبضهم ای الضمان تعبض ذلک القوم الی جناب الحق ای
عالم العقول فهم فی عین الحیوان ای فی الانوار المجردة التی هی بحار النور وعین الحیوة

علی

علی الابا دسیحون عظیم موضع قوم وقفوا ای فی المحاریب یرکعون فی دجی اللیل خطرا
علیهم من خطر ربهم وسکون کتب الله فی زبور الرحمة ان لا نذرنا وجوههم غبرة حین
نفوز وبحلهم بلقائه فائزین ان یطیع الرحمن لعباده باری من نوره ای باثق من السواد
علی حسب استعداده یطرق فی الانوار الالهیة والرحمة الربانیة الا ان نجم الله ای النور
السانح منز جیش الطارفین وارد آخر تشتمل علی شایح علیه وعلقه منها اذ عهد الله الی القرون
الی قبروا الامم الماضیة ومواثیقهم عهدا الی الاجیال الآثرات بحبسوا الداعی ای الی الدین
الانبیاء والمؤمنین بالآیات والبینات والاولیاء المذکرین للمبداء والمعاد الروحانی
والجسمانی وتعرفوا ای تحتسبوا المقربات علی تعدد من الاقراب ای من القوی البدنیة
والامور الجسمانیة قبل ان سبقهم غاشیة یوم القیام وهی تغشی عند انفصال النفس
عن البدن او کلما کان الاعتزال عن الجسمانیات اکثر کانت الغاشیة احدث سکرات الموت
اسهل وکلما کان اهل کانت الغول والسکرات اشد وکم من قرن عصوا رسالات ربهم
تهرهم ای قهرهم ربهم بطمس اداء ربهم ای محو آثارهم فانقلبوا الی مصرع السوء ای الی
ابدان ونبه واجسام نجسة یتغذبن بهالکن فیهم من لهبات الملکات الردیة
لسوء الاعمال یتهافتون علی النار کما یتهافت الحشرات علی النار التی هی عالم الکون والفساد
ویمنون الرجعی ای الرجوع الی القوالب الانسانیة التی فارقوها وحرام فی الرقیم الاول
ای العقل الاول الذی هو اول رقم من کتاب الله عود الفاجرین ای الفاسقین
الی الاوطان ای البدنیة والمعاقل الکونیة طوبی للذین قربوا ای اکتسبوا الحطبات ای
الخطیات ناموا رحمة افق المجد ای رحمة الله التی لا یصل الی المتمسکین علی علق الخطابات دون ان اجهدوا
سفر الله ای کتاب بردة قبله محمد ای باجتهاده وذلک من جعله ابایه ویواظب علی ما فیه

من العلم والعمل له اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقي العلم والعمل ومنها اجرام
الفلك المستقرة بالكائنات شهود ومنها العقول العالمة بها وعظمها واتمها هو مجموع الوجود
ويخشوا اى ويدون ان يخشوا الكمن القدر وهو يفضل بما مضى الله في الازل يوم تتقول
من الدار اى من الدنيا كل البدنية التي هي ذي رتوها اى عرصا البيه اى الى البرازخ
العالم الراجع اليها النفوس بعد الموت ويسرى الجاحدون اى المعاد عنه البرزه
اى لدى البروز عن الابدان التي هي تعابر النفوس بلا الحقيقة سطوة اى جبه عظيمة
ما لا مرفع وانع ولا يشفى منها الانكار اى يعاد وجعل الله في البسيطة في ارض البدن
سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة
وسابعها عالم الانوار المجردة وعند السابع تفرغ عن كل ستار لوصوله الى عالم الانوار
وخلاصه عن الظلمات والذين ينجون السبل اى الى الله تعالى من السالكين القطع
ما سطر الله عليهم في الكتاب الاولى اى ما قدر عليهم مسطورا في الانوار المجردة تعلقه ولا
يمنعهم المسرات اى البدنية والنفسانية عن السير اى الى العوالم النورية ولا
يقعدهم حرارة القنط اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المتعبة البدنية والشواغل
الكثيرة الجسمية عن السعى الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب
اى باب الله من العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اى قوته وقدرته
والمصلون في دعوة الله اى في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين والصابرون
في المناسك اى في العبادات المفروضة والمسنونة والمتصدقون في عاقلات زكوتهن
اى المشهورين من اولى العزم في الجهاد اى النظر مع الكفار والباطل مع قوى لبدنهم
جسمهم ويهديها والسابرون في الارض وارواحهم متعلقة بالمحل الاعلى اى المجردون

من

من الفضلاء الذين يسيحون في الارض لا يتخذون بها وطنا ومسكنا كما قال عليه السلام
وا شوقاه الى اخواني الاتين في اخر الزمان اجسادهم في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى
واصحاب السكر الكبرى اى كالذين يشف الانوار الى لطفه والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك
ملكة لهم كلا الطوائف يسجدون من الله البشرى الخلاص اى عن العوائق البدنية والعلائق
الجسمية وقع الله اى بالتوقيع الازلي في السفر اى في الكتاب الازلي السرمدي وقضى
وفي بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل
المسن رب صنم نوع الانسان انه يجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفي بعض النسخ بالظلمات
اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية والظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب
بظلمة النفس وكل اى ودعوة كل ذي نطاقة يطلب النظم اى بغيره لا بنفسه ولا كرر لان
دعوة كل مغلوب في الظلامة مستجاب في حقه والمعنى ان دعوة كل ذي نطاقة حلقه من الصالحين
يطلب بها مع النظم من غيره لرضى الله اى لا لغرض له في نفسه مستجاب في حق ذلك الغير
وكذا في حقه لما تقدم وفي بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة كل ذي
نطاقة اى عن الظلمات كالتعاليم الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق
الرذيلة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية
لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان النظم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات ولا ان
التعليل بقوله لرضى الله انما يناسب قوله يطلب النظم لا قوله يطلب النظم اللهم الا ان
يقال المعنى ان دعوة كل ذي نطاقة يطلب النظم اى انتظام حال المعوث بالظلامة لرضى الله
لا لغرض نفسه مستجاب به فيتضح واثر اى قضى الله انه يستنصر الصابرين على ما مس
وفي نسخة باب ابناء الشياطين اى من اشرار اهل الدنيا والمعارضين لها وليلبس الفجر

الفاسق سربال القار اي الجلود السود التي لانواع الحيوانات واباء التوفيق
اي الالهي مخذولون من الراحم لا امل اي من الرب الراحم مثبتهم اي على العمل
الصالح للاخرى اب قبه والمخذولون محرومون عند البعاد محرومون عن التوفيق الالهي
لما اخذوا من الراحل قدر الحاجة وتعسوا به وفي بعض النسخ محرومون اي كانوا محرومين
عند البعاد لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم ولا ما يبقى عليهم عما يزول عنهم ويختارون
ما يزول عنهم اي عند المفارقة البدنية من الامور الجسمانية على ما يصحبهم اي بعد المفارقة
من الكمالات العقلية الباقية منهم متعرون به اي بواسطة ما يصحبهم من الكمالات
اي العصاة اي البرزخية النارية وصوط الله اي الالات الحديدة وغيرها من
الات عذاب اهل النار يتنعم من كل رشاد اي غير طريق الرشاد الى طريق التي ادى الفساد
اتاك اي كثر الاتكاء والافتراء على الله تعالى ورسله سمعت الملائكة صياح الابدان
اي بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار من خشية الله فتضرعوا فيهم الى ربهم بان
سالوه فبادروه ان يا صاحب العظموت اي العظمة والكبرياء ورب الاعلين اي من
العقول الملكية وناصب سرادقات القدرة اي من العقول والافلاك ومن على
اي مصور الاكوار اي من الافلاك والعناصر صل عليهم اي لترحم على الابرار المذكورين
ان صلواتك الخير تفرح كل تعب ام اي كثر القيام تحصيل الكمالات الفضح من اهل
بالدعوات ربنا ان قومنا اي من السالكين صاحوا لخواتهم اي في سماحاتهم
اياك وكونه محاربيك طالبين بركات سماء جلالك اي طالبين اسرار الانوار
العقلية عليهم تبروا من الطواغيت اي من الامور الدنية وتابوا وتحرزوا عن السحت
اي عن الحرام وهو ما حرمه الشارع عند الطارئين وما زاد على مقدار الحاجة الاحبا

عند

عند المخصص به لو جدهم وفي بعض النسخ جدهم في سبيلك الكريم اجعل لهم من لدنك
حظا غزيرا واجعل لهم من لدنك نصيرا ابشر ابشر استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون
الفاضلات اي من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق ويصبرون على البعد اي الاعمال
الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركون به شيئا اي من مصنوعاته انهم اي الذين
استجيب دعوة الملائكة فيهم اذا وردوا عرصة القدرة اي العالم العقلي يغشيهم ما غشي
المقربين الذين ماتوا اي القيام الروحاني تحت درجة الكبرياء اعني مصدر الجود اي دار
افاضة العقل ونصرهم اي وينصر هؤلاء على اهل الفسوق قبل العود اي يوم المفارقة
البدنية الى باب الله الرفيع اي العقل والنفس وليجعل لهم وفي بعض النسخ الكريم التاج
زود الامن ويؤمنهم اي من اهوال الكبر اي الاعظم بهاء وحسن فتخلع لهم اي بعد تحليهم بحلل
من النور كل ذي طرف من فصل واريح المقصود الذي كان سبيله من العلم
فهو الشعار بين ما ذكره في الوارد من المتعد من لم يكن تحت علمه برهان من كتاب
فاعلم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية لطيفها مادة العالم او التنفيس
كالحديد الحامي المكسو مجاورة النار بينه نورا تنيرا وخاصة الاحراق فاذا بالغت لبسا
المجردات نضوء القدس سنفعل عنها النفوس وسائر عنها المواد كما تاثر عنها
عنها مع كونها سائرة الجوهر عنه ولان جوهر النفس من جوهر المبادي العالية وطبيعة
البدن من عنصر العالم فكما تؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك تؤثر النفس التي
قويت الاشراقات حتى يجاوز اثرها بدنها في العالم وكما انه يحدث عما تمثل من صورة المعشوق
في الخيال مزاج يحدث ريح عن المادة الرطبة في البدن ويرسلها الى العضو الذي الة الفعل
الشهوة فيستعد به لذلك الان كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف

وتحصل منه ذلك سحب ورياح وصواعق وطلاطل وينبوع مياه وعيون ونحو ذلك على
هذا قياس ما يشاهد من قوى الطبيعة التي هي النفوس الحاصلة في الابدان تمرض وتشفى على المريض
والذي يتوهم ان النفس لا يصدر عنها هذه الافعال فيجب ان يعلم ان العقل لا يقتضي شيئا الا
يكون موجودا فيها ليس بشيء فانه ليس من شرطه يقتضي شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا
او فيه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة و
بحاص والصورة المائية تقتضي البرودة وليست باردة وانا نقول ذلك في العلل
التي هي بنفسه موجود ويجمع دعاؤها في العالم الاعلى ويكون في العقد السابق
اي في علمه الازلي مقدرا ان دعاء شخص يكون سببا لاجابة في شيء كذا فيكون الدعاء
جزءا لعلة التامة لذلك الشيء التي هي الاسباب العقلية الفلكية واستعداد المواد مع الدعاء
والنور السانح اي الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى اي العالم العقلي
سو كثير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعة لما فاض منه النور السانح وهو الحاصل للحوا الذي
والنفوس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات يعرفونها تسال على
من نور الله اي شاء الله فعلى من نوره ويمكن فيها نورا روحانيا خلاق يقدر
خلق بعض الاشياء والعيش السوء ومولدة فلا يرة تؤثر في الاشياء فيقتضيه ما الهم
اثر ما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء عليهم السلام اراد ان يشير
الى خوارق التي تظهر من غيرهم ومن ثمه اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي او سماوي
او مركب منهما والارضي والمراد منه عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون
نفس الانسان وما لها من الهيئات او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمسا
فيها هيئة نفسانية معجبة تؤثر في الفساد تنتج منها خاصية موجودة في نفس المعجب وذلك

الى ضبه

الى ضبه من النور به القاهرة التي في التعجب وكالسحر لانه الضم من تأثير النفوس والاوهام
الا انها شريرة ويستعملها الشرير بخلاف العارفين وهذا قسم ثان والسماوي فقط من غير
اعتبار عامل ارضي يحصل له استعداد وذلك لا يكون مقتضيا لشيء في عالمنا هذا الا بد من
انضمام امر ارضي اليه بحسب كون المجموع المركب منهما هو المقتضي والخارقة التي مبدأها ذلك
هي الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدأ الخرق عادة فلا بد ان يكون واحدا من
قسم من هذه الثلثة واحوال التجريد تشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلائق
البدنية والعوائق الجسمية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم الذكر الدائم ولها اصناف
فان منها ما يرد على اهل البداية ومنها ما يرد على المتوسطين الى اخر مراتب المنتهين في
السلوك وتختلف ورودها اختلافا فاشيا بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون
مراتب الانوار الفائضة من العقل على اهل البداية والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره
وقد يكون على خلافه ولا يمكن حصرها كما والكيف على ان الشوارق واللوامع لا بد من ورودها
في اول الامر والفيض بعد ان اول ما يرد على اهل البداية انوار خاطفة لذيذة وتسمى اللوامع اللوائح
واللوائح وهي كلمعة البارق سريعة الانطفاء ثم يمعنون في الرياضة الى ان يكثر عليهم ورودها
كم تمكنه فيهم وقد تخرج عن اختيارهم بحوها لازديادالارتياض ثم بعد ذلك يثبت الخوارق
وعند ثباتهم يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة يصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة
عروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس تبتهج باللذات من حيث هي لذات فهي بعد نظر
بعيد في وصله لانها اذا فرحت بما لها من اثر الحق كان لها نظر الى الحق الذي ابتهجت به و
الى ذاتها المبتهجة بالحق فلست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها الوصول
التام حقيقة واذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بذاتها فذلك الذي يسمى الفناء

وهذا لا ينافي ما مر من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها
وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا تلحظ ذاتها
الا من حيث هي منتسبة ولاحظ والملاحظة الشاملة قبل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من حيث هذه
الحيثية بل من حيث هي مستندة ومنتسبة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو حجاب
من النفس وتيه وتبجح والحالة التي تعبر عنها العارفون بالفناء هي ان لا يحس السالك بشيء
من ظواهر خوارجه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك و
يغيب عن جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه آخرا فتخيره على الوجه الذي عرض
فان خطر له في اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فهو شوب وكدورة بل كمال الفناء في
الفناء عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان
مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوب او لشدة الغضب في الفكر في عدوه حتى لا يتفطن بسماع
شيء اصلا فمخاطبه فلا يفهم ويمر بمحاذاته فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل
شيء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان منصرفا عن الاستغراق به وهذه من
الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام نزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد
متوسط حتى يفنى العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن
مع انها ليست فيه بوجه الاشارة اليه ما حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها وظنت انها
هو بعينه هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع المبادي شوق وعشق يحجبها عن الالتفات الى
شيء بحيث تشير الى مبدأها باشارة روحانية كما قد حكي ذلك عن بعض العارفين واذ قد
اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين واصولها دون شعبها وفروعها اذ
لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول ما ذكره من الانوار

الصالح

الصالحة الخمسة عشر فطالع عنه من الشرح وهو قوله نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوي
كلمع البرق لذيذ يرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه برق هائل وربما
يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود الماء
الحار على الراس نور يثبت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ نور لذيذ جدا يشبه البرق
بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة تحرك بقوة المحبة نور محرق يتحرك من تحرك القوة الغضبية وقد يحصل
من سماع الطبول والاوتار نور ما ثله للمبتدي او لمتفكر ويحصل [illegible] النور اللامع وخطفة عظيمة
لظهور [illegible] بهذه والضياء اظهر من الشمس لذة مغرقة نور براق لذيذ جدا يحصل كانه متعلق بشعر
الراس زمانا طويلا نور ساطع مع قبضة مثالية وفي بعض النسخ مثالية يتراءى كانه قبضة
شعر راسه ولحيته شديدة او بوله الما لذيذا نور مع قبضة يتراءى كانه ممكنه في الدماغ نور برق
من النفس على جميع الروح النفساني فيظهر كانه تدرع بالبدن شيء او يكاد تنفصل روح جميع البدن
صورة نور به وهو لذيذ جدا نور مبداه في ضواله وعنده مبداه انه يحمل الانسان كانه يهدم
نور ساطع بسبب النفس وبين معلقة محضة يشاهد به تجردها عن الجهات ولم يكن صاحبها علم
قبل ذلك نور يحصل معه ثقل لا يكاد يطاق نور معه قوة يحرك البدن حتى يكاد ينقطع مفاصله
وسياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات هي الطوارق واللوائح وقد وردت على المصنف
رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل
العلية وهذه اي وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات اي من العقل الفعال
على النور المدبر اي النفس الانسانية وقد تتعدى من الاشراقات صاحبها ان كان ذلك مستبصرا
نور با الى صرف النفس التي عليها الاشراق ولا يتعدى منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا
عنه اطلاقا فينعكس اي الاشراقات من النور المدبر الى الهيكل اي البدن والى الروح

النفس بها وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة بظهور اثره مع حسن تام واتباعه
وهذه اي الانوار المذكورة نهايات المتوسطين اي في السلوك وقد يتحكم ان تحمل المتوسطين
من السلاك هذه الانوار اي اذا قويت في بعضهم لاستعداد تام من النفس ومن البدن
للقبول فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اي مع ابدان
مالة لاجسامنا ولهذا انكر الابدان لم تبق مع الابدان او مع ابدانهم فيتصلون
ببعض السادة العلوية اي من السيارات والثوابت وهذه اي المشي على الماء
والهواء والصعود الى السماء مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن
اي عالم المثال لان العالم المقداري منقسم بثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي
فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهي عالم المثل المعلقة الذي لا يوجد فيه
الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض
واكثر اثار العجايب والغرايب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة
مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب وهذه اشاهدني
في عالم المثال وقد نطق به الشارع عليه السلام الان جابلق وجابرص مدينتان من عناصر
عالم المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل وما فرغ من ذلك الانوار السانحة الواردة على اهل
البدايات والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسطين المقصد اول مقامات المنتهين
الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله وان كان منتهيا لكن السلوك فيه غير
متناه ذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين هو العادة في السلوك لا منتهى لها الا لفحول من
الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال وعظم الملكات اي في السلوك في الله وثباته
الانوار العقلية ملكوت مسيح النور المدبر عن الظلمات اي البدنية انسلاخا وان لم

تحل

تحول عن تعلقه بالبدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية الا انه كمن مع وجود تلك الكيفية
لشدة نوره وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالي فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلي
مسرا الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها اي الحجب الالهية
العقلية بالنسبة الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اي كان تلك الحجب
شفافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا في نفس الامر كما لا نرى ضوء
الكواكب عند طلوع النير الاعظم مع وجوده في نفس الامر وتصير اي هذا النور الواصل الى
هذا المقام كانه موضوع في النور المحيط اي بالكل وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا
ولهذا قل من يصل اليه من السلاك حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس اي هرمس الهرامسة و
كبار الحكماء وفي اكثر النسخ وكبار الحكماء اي كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس و
غيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعني النبي صلى الله
عليه وسلم واليه اشار بقوله عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وكذا اشير الى مقامه حيث قيل في الكتاب الالهي ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى
وجماعة من المسلمين عن النواميس اي عن الابدان كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله
التستري وابي الحسن الخرقاني والحسين بن منصور وذي النون المصري وغيرهم كبار الاولياء
ولا تخلوا الادوار عن هذه الامور اي عن الواصلين اليها وكل شيء عنده بمقدار وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يثبت في نفسه هذه المقامات اما لعدم استعداده
او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر فلا يعترض اي يعتقد النور ونوره الكدر على اساطين
الحكمة من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله على الاخلاص
اي من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اي من العلائق البدنية والعوائق الطبيعية ورفض

شعرها بنت به اى من العالم العلوى واحواله لا يثبت به غيره وهذه الانوار اى التحكم
من العقل انها تقسر على الانوار المدبرة الانسية تسمى الغرا اى سمة نورية عقلية
تقتضى العز تنفع فى الامور المتعلقة به اى بالعز حتى يصير ذلك الشخص الذى اتصف على نور
المدبر بها تسمى العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم وتسمى المجد اى سمة نورية عقلية
تقتضى المجد تنفع فى الامور المتعلقة بها اى بالمجد حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس
معشوقا لهم وكذا تسمى الهيئات من القهر والذل والفقر والاستغناء والكبر والتواضع
واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن عدها وحصرها تنفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفى
الانوار اى العقلية عجائب لا يمكن الاطلاع عليها لكنه ما دام النور المدبر فى علائق
الظلمات ولان هذه الهيئات العقلية كامنة فى النفوس الناطقة بالقوة وانما تخرج الى الفعل
بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوى غيره ومحبته اى تحصيل
الاستعداد واخراجها من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ تحكم نفسه على الابدان
بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كما فى العز فى الامور المتعلقة به والمجد فى الامور المتعلقة
به والمجد فى الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اى المترقى الى العالم العلوى المكور
اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى بالتأمل
اى العلوم الحقيقية ومن الهمم المقامات اى ومن الهمم العالية المقامات السامية والرتب
الرفيعة والمحاذير اى المحذورة المخوفة والمهاوى اى الامور الهائلة والتحاسير اى
الامور المتحيرة الواقعة فى علائق هذا الكل مبينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى الاراء الالهية اى من
السالكين المحققين والشطارية اى من المستطيعين على ما سبقت الاشارة اليه من انهم قد يشتغلون
الغيبيات ومن يجرى مجراهم بمرور تحير البصر وهوش الجبال وفى كثير من النسخ ومن الهمم مقامات

ومحاذير

ومحاذير ومهاوى ومحاسير مبينة لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية والمشتغلين والازل الظهر
واضح وشاهدات الهمم اى قوة العزيمة بكون المدركات اى التعبد والتأله والجنس المحمدى لكل
قوة بحسبها بدن وفى بعض النسخ وتعد النور على التعهد والمجد على الحزن والتبصر اى بالامور الخفية والاسرار
الربانية لا العبرة التامة فكثر القليل اى بالنسبة اليه فانه قد يصير قليل شىء لا يعبر عنه بها صغائر
والمصير من عدم الامور والسرقة اى فى الصبر مرض الى الشخص العالم بالكتاب اى
بحكمة الاشراق المشتملة على لب الحقائق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهى من العقول
والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذا الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل والتعرية
الى الله وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله عز وجل فى تسهيل السبيل اليه وتلطيف
السر الامكار للطيفة وهى ما يكون مغشية لانه الكم والكيف وعند اعتدال احوال البدن الى
كل والمشرب وغيرها من الامور البدنية اشتغل عن الامور العقلية وفهم الاشارات من
الكائنات الى قدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك مع مراقبة لاحوال النفس وحضوره
مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى العالم السفلى فلا يحدث حادث كبير ولا
صغير الا حمله وطبقه على ما يليق تقدس الله وعظمته لمناسبة العوالم وان كمال الكل من الله تعالى
ودوام الذكر لجلال الله يفضى الى هذه الامور اى السرية المذكورة والاحوال المسطورة
انما تفضى الى هذه الامور الشريفة لانها كلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل سمة النور
عليها وتلك الهيئات النورية بعدها لادراك المطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب الفكر على
النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها وانفتح بصيرتها وخرج
فى نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب وتعب ولهذا تفضى تلك الاحوال الى هذه الامور
الشريفة والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار اصلح فى الباب لانه يعد النفس لاشراق انوار

الالهية وادراك الامور الشريفة على ما قال عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت
ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه والاخلاص فيه لا يحصل له تعالى وان نعقت وطربت
النفس اي بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية بذكر الله صاحب الجبروت اي مع
بذكر جلال الله وعظمته فنفع اي في الحال الاول الذي للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء
على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها وظهر واذا احزنت انقبض نورها وحجب
على ان الحزن بالحال الثاني اي الذي للسالك افضل وقراءة الصحف المنزلة وسرعة
الرجوع الى من له الخلق اي من له عالم الاجسام والامر اي عالم المجردات كل هذه
اي المذكورات شرايط اي معدة للسالك الى ادراك ما ذكر من الامور الشريفة واذا
كثرت الانوار الالهية على ان كسته لباس العز والهيبة وسعادة النفوس وعند الله فضل
لطلاب دار الخلود اي لطلاب الكمال الحقيقي العقلي الذي هو سبب الخلود السرمدي على
الاحوال المعبر عنها بدار الحيوة مورد عظيم فهل من مستجير اي من عذابه ونيرانه بنور ذي
الملك اي بنور صاحب عالم الاجرام والملكوت اي عالم المجردات فهل من مشتاق اي
الى العالم العقلي يقرع باب الجبروت اي باب الحضرة الربوبية فهل من خاشع اي خاضع
لذكر الله فهل من واهب الى ربه اي يقطع العلائق البدنية والعوائق الظلمانية
ليهديه ما ضاع من قصد فهو خائب ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخواني بحفظ اوامر الله
اي الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك نواهيه والتوجه الى الله مولانا نور الانوار
بالكلية وترك ما لا يعنيكم اي ما لا يهمكم من قول وفعل اي مما لا حاجة اليه في تحصيل
الكمال العقلي بقوله عليه السلام من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه وقطع كل خاطر شيطاني
اي مما يجر الى العالم السفلي واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن

غير

غير اهله والله خليفتي عليكم فرغت من تأليفه في آخر جمادي الآخر من شهور سنة
اثنين وثمانين وخمسمائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان
في آخر النهار ذلك اليوم هو يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من شهر المذكور
وفيه اشارة الى ان من آثار هذا القرآن العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم
فلا تمنحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اي الذين هم اتباع المعلم الاول
ارسطاطاليس وهو محب لنور الله اي والحال ان المستحكم طريقتهم محب لنور الله
طالب الوصول اليه والا فمن استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث غير محب لنور الله لا يكون
من هذا الكتاب وقبل الشروع اي في قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكام
الحكمتين العملية والعلمية يرتاض اربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام
منقطعا الى التأمل لنور الله عز وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب اي الواقف
على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اي فاذا انقضت
الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان تقطع اولا العلائق والعوائق الخارجية
بالكلية حتى لا يبقى له همة الا في خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة
ان كانت ثم يقعد في بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم
ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز
النقي والمزورات المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل
اللائقة به من لوز او جوز او بشرح ونحو ذلك وينقص كل ليلة من وظيفته
لقمة الخبز وبعضه طبيخ ولا يخلي راسه وبدنه من الادهان ولا خلوته من الروائح الزكية
ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقدسيين من ملائكته وروحانيته

بالبدن والتعلق بمعرض البدن غرقها فيه وبحسب نفسه كأنه فارق الاقطار
والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طويلا
فانها لو دامت صحبتها برق وهو نور فايض على النفس من العقل لذيذ بمر كالبرق
الخاطف على ما تقدم ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس
بما سوى محبوبها الاصلي الذي هو آخر المراتب فله الخوض فيه وسيعلم الباحث
فيه انه قد فات المتقدمين والمتأخرين اي من الحكماء ما يسر الله على لساني منه
اي من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين واستعمل
التجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم
قسمان احدهما معاينة الحقائق كفاحا وثانيهما نفث في الروح وهو الالهام اي لنفسي
قال وقد القاه اي مجموع ما في هذا الكتاب من المعاني النافث القدسي
اي روح القدس في روعي اي في نفسي في يوم عجيب دفعة وهو كما قال النبي عليه السلام
ان روح القدس نفث في روعي احبب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك
مجازى عليه وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشهر لموانع الاسفار وله
اي ولهذا الكتاب خطب عظيم لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتماله على الحكمة البحثية
والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المستقيمة واما الذوقية فلانها
ذوق فاض على الامام السالك من الاحبال الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب
ذا خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لساني منه فيستنقم الله
منه والله عزيز ذو انتقام ولكون الكتاب عظيم الشأن جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن
علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر

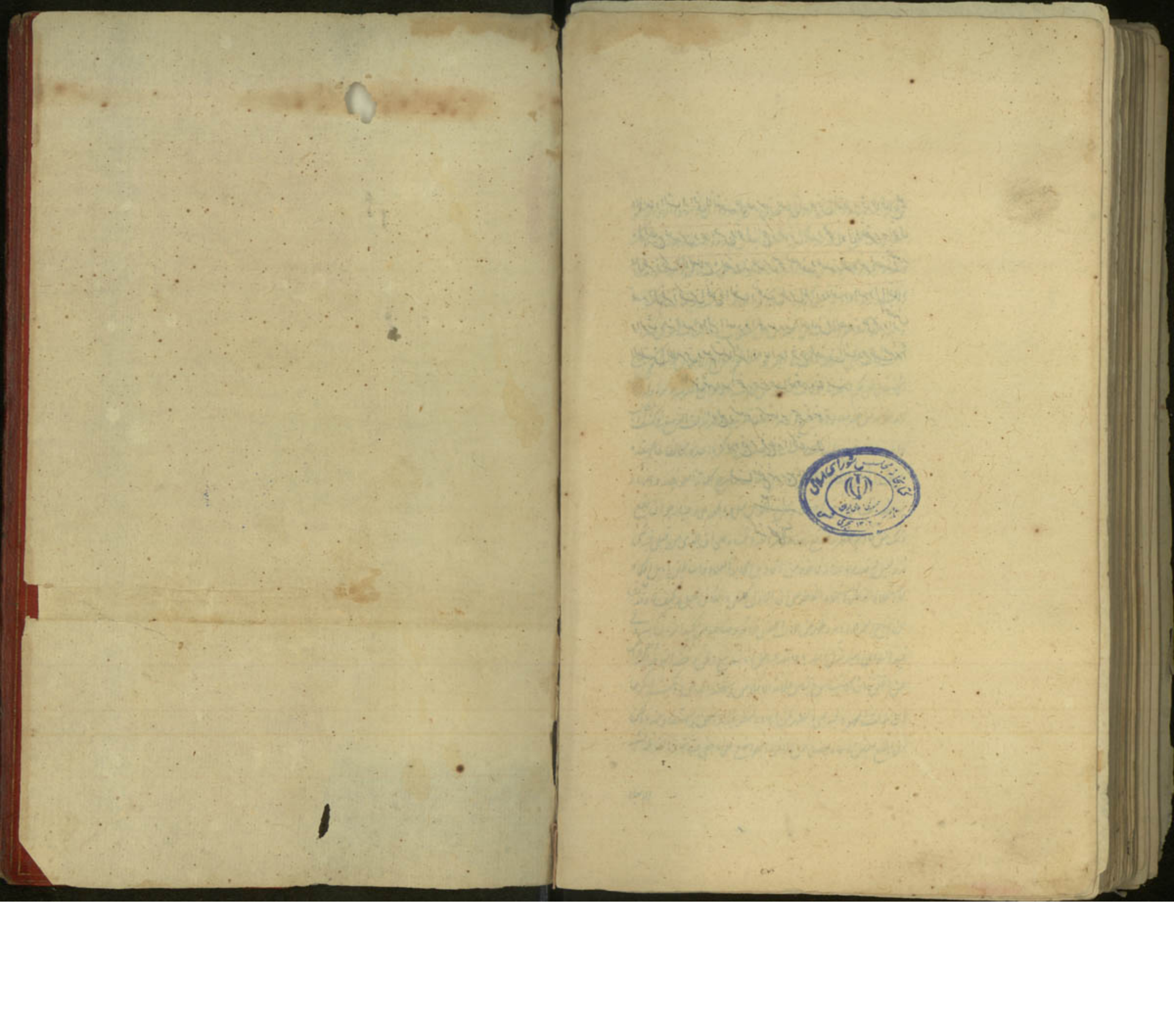
الا

الا بشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذي هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه قال
ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذي
يكون خليفة عنده علم الكتاب اي هذا الكتاب او الكتاب الالهي الذي هو عبارة عن
مجموع الموجودات واعلموا اخواني ان ذكر الموت اجل من المهمات لاشتماله على الفوائد
منها ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه
ما ذكره احد في ضيق الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها ومنها التفرغ عما زاد
دون الشره في تحصيل كل مشتهى حلو والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة والنشاط
في العبادة والاشتغال بتحصيل ما تبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية لا بما
يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت وانتظاره والفرح
به رجاء لقاء الله تعالى لاتصاله بالكمال دون الاستيحاش والفرار منه الاهتمام
به خوفا من لقائه تعالى لا   بالنقصان والشرور ونقصه الله على ما قال صلى الله
عليه وسلم من احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وان الدار الآخرة لهي
الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلوا كل ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة
والروح والريحان لانها طبقات الجنان المملوة من الرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية
التي ليست الحيوة فيها الا للحيوان فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه
الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس
فيجب على العاقل ان يولي وجهه شطرها ويقبل بما يجد عليها ويشتغل بما يقربه من الرشاد و
ينفعه من المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والاتقاء والتحقق في جميع الامور فانه ما يقرب
الله تعالى والدار الآخرة ويبعد عما سواه من الدار الفانية ولهذا ختم الوصية بقوله تعالى

فاذكر الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم مسلمون
منقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فياض الجود وواهب الوجود وله الشكر
وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا محمد وآله صلوة دائمة
زاكية مباركة نامية وسلم تسليما كثيرا هذا آخر التعليقات الحاشية وتمامها تمام الكتاب
وبعد حمد الله ملهم الصواب على ما يسر من حل مشكلات هذا الكتاب فيقول فقير
سمحت به قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة بتلاطم امواج الاحوال وتراكم اتباع
الاشتغال على حكم العجلة في اوقات مختلسة من بلايا الاحوال الدنية ورزاياها الا
الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع في كشف المطالب
والمعاني وتوضيح المسالك والمباني غير متعرض لذكر ما احده مخالفا لما اعتقده
بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته الغامضة واظهار
ما بينها متجنبا عن غايتي اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة على وجه ارجو ان تقع
ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله ما تمناه على ان الذي من قبلي فيه شيء
نزر ليس له قدر وما عداه ماخوذ من اقاويل اكابر العلماء واساطين اهل الحكماء
لما استجلاه النظر واستملاه الخاطر على ان الاول كل والثاني عيل وكيف لا وقد تعلق
من جناح العمر قوادمه وظهر من طوارق العيش خوافيه وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي
قيد الهوان اسير بدل الله ما حاسه للباطل بما تبرع الحق وفقه التوجه الى الاعراض
عن الخلق فان الكتب من نفس علائه الافلاس ومظنة الياس وامكنت الكرماء
ان يبذلوا المجهود فيه على ما يظهر من اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن
ان يطلع بعض الاحاد فضلا عن الافراد في مواضع على ما خفي عنا فان الفاظه تشبه
الابعاد

الابعاد والتشابه التي لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على
ما لم يطلع عليه من وجه احسن وقول اصح وطريق اسد ومحمل اولى وتقرير اقوى
الى غير ذلك ولاصلاح ما يعثرون عليه من سهو المصحف وعثور قلمه ولغو المصنف وقصور
قدمه الى غير ذلك من الخلل والفساد مجتنبين طريق المراء والعناد والله ولي السداد
والرشاد ومنه المبدا واليه المعاد والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين
الطيبين الطاهرين وسلم تسليما كثيرا دائما ابدا فرغ المصنف الشارح طيب الله ثراه
من شهر الله الاصم رجب حماه الله قدره في سنة
اربع وتسعين وستمائة هجرية نبوية
وقد وقع من فرغ هذا الكتاب في
بيست ونهم شهر ربيع الاول
سنه ١٠٣٠
كتبه [illegible]

حکمت اشراق


کتابخانه مجلس شورای ملی


حکمت اشراق

